

جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة

لـــــنيـــل شهادة الدكتوراه
فيالفلسفة

المعرفة و السلطة في اسلام العصر الوسيط
الغزالي بين التزامات العالم و الزامات السلطان

من اعداد الطالب
سماحي بوحجرة.

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عبد اللاوي محمد	أستاذ تعليم عالي	رئيسا	جامعة وهران
عبد القادر بوعرفة	أستاذ تعليم عالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران
أنور حمادي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران
نابي بوعلي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة معسكر
شارفي عبد القادر	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف
مونيس بخضرة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2016/2015

المقدمة:

لا مناص من ممارسة عملية الاختزال والانتقاء ونحن نواجه سؤال العلاقة بين المعرفة والسلطة، حيث أن هذه الإشكالية تكاد تغطي كامل تجربة الإنسان التاريخية، من حيث أن هذا الإنسان حيوان سياسي، وحيوان عاقل ينتج المؤسسات السياسية والقانونية ، يخضع لها ويخضع بها، وينتج المعارف التي يستخدمها للسيطرة على الواقع وللسيطرة على ذاته، من هنا كانت هذه الاشكالية تخترقها اهتمامات عديدة وحقول معرفية كثيرة ومتكاثرة، إشكالية "أخطبوطية" لها أذرع كثيرة تمتد في كل مكان وفي كل زمان ، فالاختزال هنا سيمارس على الطابع العام والنظري لهذه الاشكالية، إذ أنها ستحدد المعرفة العالمة أي تلك المعرفة المعبر عنها بواسطة خطابات، خاصة الخطاب الديني والعلمي، كما ستحدد تلك المعرفة في مجال زمكاني محدد، أرض الإسلام والإمارات الإسلامية في العصر الوسيط، أما عملية الاصطفاء فتعني أساسا، انتقاء نماذج من المعارف والأسماء التي نعتقد أنها تعبر عن الإشكالية، رغم ""أن الآلهة توجد في المطبخ كذلك" كما يقال، أي أن الحقيقة قد توجد في أماكن الظل وفي الهامش والمغمور، خاصة عندما يتعلق الأمر بالسلطة. ولكن هناك فرق بين أن نختار اسما كنموذج ونذهب بالتحليل إلى التاريخ والعصر الذي يمثله، وبين أن نبدأ من العصر أو لنقل النظام المعرفي كبنية إلى الفاعل أو الاسم الذي نعتبره نموذجا معبرا، إنها تقارب الإشكالية السوسيولوجية المعاصرة: من البنية إلى الفعل أم من الفعل إلى البنية. سيتأجل الحسم في الاختيار ومبرراته إلى مدخل النظري لهذه الدراسة.

إذا كانت الأسطر الآنفة قد حددت معالم هذه الدراسة بصفة عامة ومجردة، فإن علينا الآن، إبراز ما تنطوي عليه إشكالية هذه الدراسة من أسئلة، أهداف ورهانات.

لا شك، وكما أسفلت أن موضوع هذه الدراسة، الذي يتأسس انطلاقا من علاقة بين حدين: معرفة / سلطة، موضوع بات يستقطب اهتماما ما انفك يتزايد ويتشعب، إن على المستوى المعرفي، وإن على مستوى الممارسة الواقعية، مؤشرات ذلك، عدد الدراسات والأبحاث التي تخصص لهذه الإشكالية، سواء بصفة مباشرة، – المعرفة والسلطة – أم بصيغة غير مباشرة، كالدراسات التي تتناول إشكاليات الدين والتقديس، الحقيقة، المعرفة، الديمقراطية، الهيمنة... ولعله من نافلة القول بأن هذا الاهتمام النظري والمعرفي أتى استجابة لضغط الواقع الذي بات يتميز الآن بالصراع بين القوى المشكلة للمجتمعات من أجل السيطرة على المعنى والواقع؛ صحيح أن هناك صراع أزلي بين من يملكون السلطة وأولئك المحرمون منها، أدى دائما إلى ظهور ترتيبات وحلول ذات طابع سياسي وقانوني في مختلف المجتمعات، والصحيح كذلك، وكأولوية في هذا البحث، هو أن السلطة تنتج معارف، وتؤدي إلى نشوء مقاومة لعل أحد أشكالها وأدواتها كذلك المعرفة " فلا وجود لعلاقة سلطة لا ترتبط بنشأة حقل معرفة، ولا وجود لمعرفة لا تفترض

علاقات سلطة وتنشئها في الوقت ذاته "(1)[1] وإذن فتفكير السلطة، يلازم تفكير المعرفة والعكس صحيح، إذا اتخذنا هذه القضية مسلمة، أو النقل مقدمة منطقية، فعلينا والحالة هذه، معرفة، أولا : ما إذا كان هذا الوضع عاما بمعنى ينطبق على أي مجتمع .

ثانيا: معرفة نوع المقاربات المنهجية والإيبستيمولوجية لتحليل هذين المفهومين والالتزام بنتائج ذلك.

فعن المهمة الأولى، ولأسباب موضوعية سأعلن عنها لاحقا في زمانها ومكانها، فإنه يمكن القول، بأن السلطة واحدة في الزمان، متعددة في المكان –مقارنة تزامنية– مما يترتب عنه القول بأنه إذا كانت السلطة واحدة في الزمان متعددة في المكان فإن فعلها كاستراتيجية في المكان، يختلف من مكان إلى آخر، وعليه فإن العلاقة بينها وبين المعرفة ونتائج ذلك تتعدد كذلك، والمكان أو الفضاء السوسيوثقافي الذي يتجه اليه هذه الدراسة هو الفضاء الذي يتحدد جغرافيا وتاريخيا بما يسمى تجاوزا الدولة الإسلامية أو الإمارات الإسلامية في ظل الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، والمجال الذي يستقطبنا، هو تاريخ العلوم الذي ظل كما يؤكد "محمد أركون" المجال الأقل اكتشافا ودراسة في كل جوانب التراث حتى يومنا هذا، حيث على مستوى مجال إنتاج المعرفة تتكشف أكثر فأكثر علاقتها بالسلطة، ولعل من بين القضايا الحساسة، قضية ترتيب العلاقة بين ما ينتمي للممارسة المعرفية و بين ما ينتمي للسلطة، وذلك بالكشف عن طبيعة تلك العلاقة وفعلها في توجيه مسار تاريخ العلم في الحضارة العربية الإسلامية، في هذا الإطار، ومن أجل موضوعة هذه الإشكالية في سياقها التاريخي العام فإنه يمكن ملاحظة، أنه بالنسبة للإسلام حدث انتقال من السيادة العليا باعتبارها ذروة التشريع، إلى السلطة، صاحب ذلك تحولات سيوسيولوجية وإيبستيمولوجية عميقة، فعلى الصعيد السيوسيولوجي نسجل القضايا التالية :

1. الانتقال من مجتمع بدون دولة أو لنقل مضاد للدولة إلى مجتمع دولة.
2. نشوء تراتب اجتماعي أثني وسياسي.
3. تعمق وترسخ الصراع الأيديولوجي بين مختلف القوى المشكلة للمجتمع، وموازاة مع ذلك، وبما أنه لا يمكن فصل تاريخ الأفكار عن التاريخ الاجتماعي، فقد حدثت تحولات على الصعيد الإيبستيمولوجي تمثلت في:

1) ظهور ما يسمى علوم عربية إسلامية كممارسة خطابية مستقلة، مرتبطة بالنص الديني ومتميزة عن كل ما يسمى "بالعلوم الدخيلة".
2) ظهور المعارف وتصنيفها، خاصة العلمية منها، وفق سلم قيم مرتبط بحاجة السلطة والمجتمع

(1)- فوكو ، ميشال، الحراسة و العقاب،باريس،غاليمار،1975،ص32،نقلا عن جيل دلوز،المعرفة و السلطة ،مدخل لقراءة فوكو، ت سالم يفوت،الدار البيضاء /بيروت، المركز الثقافي العربي ، 1987،ص45

3) تحديد نمط العلاقة بين أنواع المعارف وتوجيهها، ومن ضمن تلك العلاقات، علاقة العلوم الدينية بما كان يسمى كمصطلح ذو دلالة "العلوم الدخيلة" وكذا تحديد علاقة الواقعي التجريبي بالفلسفة، وأخيرا علاقة العلم بالأيديولوجيا.

ومن خلال هذا الانتقال وما ترتب عنه من آثار، سنلاحظ بشكل عابر وجود أثر للسلطة في تشكيل هذه النتائج وفي نشأة مختلف الممارسات الخطابية، وفي المقابل، ونظرا لاستغلال السلطة واحتكارها للسيادة العليا، ونظرا لأن هذه الأخيرة ظلت مستمرة من خلال علوم معنية ومن خلال القيمين على هذه العلوم. فإن هذه العلوم كانت تستقطب السلطة، إنتاجا، نشرا ومراقبة، لأن لهذه العلوم سلطة منحدرة من علاقاتها بالسيادة العليا، وعليه فهي تغذي باستمرار شرعية سلطة قائمة، ولقد ظلت هذه العلاقة مستمرة حتى الآن من خلال محاولة السيطرة على مؤسسات انتاج هذه العلوم وتكريس نصوص وأسماء واجتهادات معينة لتظهر هذه العلاقة تحت مسميات مختلفة، الدولة والمجتمع، العلم والدين، الدين والسياسة .... إلخ

فمن الناحية البنيوية نستطيع القول بأن السلطة وعملها في المجتمع، خاصة في انتاج وتداول المعارف ظل هو هو منذ العصر الكلاسيكي، وهذا قد يعود اما إلى طبيعة السلطة نفسها أو إلى أن آليات إنتاج المعرفة في الحضارة الإسلامية قد تثبت بصفة نهائية منذ عصر التدوين، مما يتطلب فهم هذه الظاهرة واستجلاء نتائجها وآثارها الباقية حتى اليوم، وعليه سيكون طموح هذه الدراسة، هو محاولة تحليل مفهوم السلطة في الإسلام والكيفية التي اشتغل بها في إنتاج ونشر ومراقبة المعرفة و في تحديد العلاقات الداخلية بين مختلف أنماط المعرفة، وفي العلاقة بين المعرفة والمجتمع؛ ومن ثم فالإشكالية المركزية لهذا البحث، تتعلق بطبيعة العلاقة التي تحققت بين المعرفة والسلطة في الإسلام، كيف مارست السلطة تأثيرها في نشأة المعرفة وتحديد طبيعتها ووظيفتها؟ أي نمط من العلوم سمحت طبيعة السلطة في الإسلام بظهورها؟ وأي نمط من المعارف قاومتها؟ بصيغة أعم، كيف راحت السلطة ترسخ نمطا من العلوم وتوظفه لاستمرارها، انتشارها وإدارتها للأزمات؟ ثم كيف راحت هذه الطبيعة الكلية لعلاقة السلطة بالمعرفة تتحقق وتتموضع على مستوى المؤسسات وعلى مستوى الممارسة العلمية على فئات العلماء خاصة تلك الشخصيات النموذجية كأبي حامد الغزالي؟ وأخيرا ما هو مصير ومآل هذه العلاقة؟

توحى أسئلة الدراسة ضمنيا بجملة من الأهداف التي أتوخى تحقيقها لعل أهمها:

- محاولة تحديد طبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة في الإسلام.
- اختبار مقاربات منهجية ومفاهيم إجرائية على تراث السلطة والمعرفة في تاريخنا، لعل ذلك يساهم في فهم أعمق لإشكاليات مجتمعنا المعاصر إشكالية الدين والسياسة خاصة.
- الكشف عن جدل الأطر الاجتماعية وإنتاج المعرفة وقيمتها.

قراءة سريعة لهذه الأهداف تبين أنها أهداف ليست متواضعة، قد يقابلها جهد متواضع ولكن هذه هي طبيعة الأشياء تفاوت ومسافة بين الحلم والواقع، الطموح والجهد؛ ولتحقيق هذه الأهداف ومن الناحية المنهجية يخضع هذا البحث الى ثلاث مراحل أساسية:

المرحلة الأولى: وضع مفهومي السلطة والمعرفة في إطارهما الفلسفي والتاريخي.

المرحلة الثانية: وضع المفهومين وتحديد العلاقة بينهما في إطار الحضارة العربية الإسلامية.

المرحلة الثالثة: إسقاط ما تراكم من نتائج معرفية ومفاهيم إجرائية وإجراءات منهجية من المرحلتين السابقتين على تجربة سياسية تاريخية محددة هي الدولة السلجوقية من خلال أبي حامد الغزالي.

وكما أشرنا سابقا ، استقطبت هذه الإشكالية اهتماما كبيرا من قبل الباحثين سواء في الفكر الغربي او في فكرنا العربي المعاصر، وفي هذا الأخير تراوحت تلك الأبحاث بين أبحاث عالجت الإشكالية في واقع المجتمعات العربية المعاصرة وبين أبحاث عالجتها على مستوى التراث ، كما أن من تلك الأبحاث ما تناولت إشكالية المعرفة والسلطة بشكل مباشر، ومنها من عالجها من خلال العلاقة بين الديني والسياسي ، أو من خلال دور المثقف ووضعه في المجتمع، و من تلك الأبحاث الي تشكل دراسة سابقة ، سنعرض دراستين : الأولى، عنوانها " المثقفون والسلطة في الحضارة العربية، الدولة البويهية نموذجا " من انجاز الباحث " مصطفى التواتي" وهو بحث أنجز لنيل شهادة الدكتوراه بإشراف من "أ/محمود طرشونة" وقد نوقش العمل في مارس 1997، بجامعة تونس وقد كان عنوان البحث قبل أن ينشر" الادباء والمفكرون وعلاقتهم بالسلطة في عهد بني بويه" والبحث يعالج وضع" أهل الادب" في القرن الرابع الهجري في عهد بني بويه معتبرا اياهم مثقفين ، مستعملا عبارة المثقفين " بالمعنى الذي يستعمله الفكر الأوروبي المعاصر عند الحديث عن فلاسفة أثينا و أدبائها في القرن الخامس قبل الميلاد او عن كتاب عصر النهضة بداية من القرن الثامن عشر" [1] وبدون أن يبرر هذا الاستعمال و بدون تحديد وتحليل لإشكالية بحثه يذهب الى استعراض الادبيات المرتبطة بموضوعه مصنفا إياها الى اعمال ذات طابع عام ، وأخرى درست الجانب الفني لتلك الفترة و أخرى درست فنا بعينه و فئة أخرى من الأبحاث، الاستشراقية منها خاصة ، تناولت جانبا محددا من او مسألة معينة بمعزل عن المسائل الأخرى، أما من حيث المنهج فان الباحث قد أعلن المزاوجة بين العرض التاريخي و التحليل الآني، و بناءا على هذا الاختيار المنهجي هيكل بحثه الى خمسة أبواب ، الأول خصص لتحليل طبيعة الدولة البويهية و الثاني للتعريف "بأهل الادب" والثالث خصص لدراسة وضعية " أصحاب الدراريع " في الدولة البويهية ، أما في الباب الرابع فكان عنوانه " أهل الادب من غير الكتاب وعلاقتهم بالدولة البويهية وفي الباب الخامس خصصه لموقف

[1] – تواتي مصطفى المثقفون والسلطة في الحضارة العربية، الدولة البويهية نموذجا ، بيروت / الجزائر ، دار الفرابي و انا ب ، ط2، 2004 ج 1 ، ص 11.

أهل الادب من واقع التدهور العام في الدولة الويهية. وكانت أهم النتائج التي توصل اليها الباحث ، أن العهد البويهي يعتبر "اعادة لتأسيس الثقافة العربية الإسلامية على ركائز نوعية جديدة أكثر تطورا "[1] مستفيدة من جو الحرية والتسامح بالإضافة الى تميز الحياة الأدبية والفكرية في عهد بني بويه بالازدواجية والجمع بين المتناقضات : القوة في مقابل الضعف ، الرداءة في مقابل الرفعة ، و قد انعكس هذا على موقف الادباء و المفكرين من السلطة ،و هو موقف تراوح بين القطيعة و الدخول في خدمة السلطة، مفسرا ذلك بطبيعة الدولة البويهية وبيئتها الخاصة ، منتهيا الى تصنيف تفصيلي لتلك المواقف[2]. أما الدراسة الثانية فهي للباحث" عبدالمجيد الصغير" والتي عنوانها :"المعرفة و السلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة " إشكالية البحث وأهدافه نلتمسها مباشرة من مدخل الدراسة، فبعد تمهيد تحليلي لمفهوم السياسة وعلاقتها بالمعرفة ، يصل الى ما يمكن اعتباره الفرضية الرئيسية للبحث مفادها أن " كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي الى السياسة"[3] انطلاقا من صدور المعرفة من الكتاب والتماس السلطة لشرعيتها من ذات المصدر، الامر الذي يؤدي الى تقاطع بين السلطتين المعرفية والسياسية، محددا هدفه من الدراسة والذي يتمثل أساسا في الكشف عن ما وراء النشاط المعرفي للفقهاء وتلميحاتهم واشاراتهم التي تنم عن مواقف سياسية وذلك لتفنيد الموقف الذي يذهب الى أن علماء السنة قد مارسوا علمهم بمعزل عن هموم واهتمامات الناس والمجتمع، وكان رهان الدراسة هو محاولة الكشف عن المواقف السياسية لعالم الأصول والمقاصد، والموقف السياسي لا بمعناه الاصطلاحي ولكن من خلال سعي عالم الأصول و المقاصد التدليل على شرعية العلم الذي يمارسونه ومن ثم تأثيره على الجمهور ، وفي هذا تكمن سلطته التي ينافس بها السلطة السياسية ، هذا البعد السياسي للمعرفة في الإسلام ، يتجه الى حقل معرفي محدد تتجلى من خلاله علاقة المعرفي بالسياسي ، انه علم أصول الفقه و علم المقاصد " لا كمجرد تراكم معرفي، ولكن كمفاهيم أطرها مناخ سياسي واجتماعي ساهم في بلورتها بجانب عناصر أخرى. وبذلك يصير من الأهمية بمكان استشراف هذه العلاقة الممكنة بين الظرفية السياسية لدولة الخلافة و بين المواقف العلمية للفقهاء و رجال العلم من جهة، وبين المفاهيم والتبريرات الأصولية التي يقدمها الفقيه بين يديه "[4] وبعد قراءة مسحية سريعة لمواقف استشراقية وأخرى عربية من علم أصول الفقه، يتجه الباحث الى متنه للبرهنة على أطروحته المركزية وذلك من خلال تقسيم البحث الى ثلاثة أقسام: كان عنوان القسم الأول، السلطة العلمية والتجربة السياسية في الإسلام،

1- المرجع ذاته، ج2، ص 307.

2- المرجع ذاته، ج2، ص 308.

3 – الصغير عبد المجيد، المعرفة و السلطة التجربة الاسلامية ، قراءة في نشأة علم الأصول و علم المقاصد، مصر ، رؤية للنشر و التوزيع ، 2010، ص 8.

4 المرجع السابق، ص 16.

إشكالية القرآن والسلطان، مقسما هذا القسم الى فصلين، أما القسم الثاني فقد جاء عنوانه كالآني: الانحطاط واشكالية القول في ب "مقاصد الشريعة " ويقع في فصلين كذلك، أما القسم الثالث فقد خصصه للشاطبي ومقاصده من خلال العنوان : أبو إسحاق الشاطبي وتأسيس علم المقاصد، عقلنة التكليف والتنظير للإنقاذ. مختتما بحثه بخاتمة ضمنها آفاق البحث في هذه الإشكالية.

لاشك أن هاتين الدراستين شكلتا بالنسبة لبحثنا دراستين سابقتين ، ومن ثم نموذجين في المنهج والمحتوى المعرفي، وكانتا مرجعين من مراجع هذه الدراسة، الا أن إشكالية بحثنا ورغم القواسم المشتركة التي تجمع بين دراستنا وهاتين الدراستين ، تظل اشكاليتنا تتميز باشتمالها لكل النشاط المعرفي في علاقته بالسلطة في اسلام العصر الوسيط مع انحياز في بعض مستويات البحث الى العلم الممارس للعلم داخل ما يسمى بالعلوم العربية الإسلامية،كما أن دراستنا تجمع بين ما هو عام وبين ما هو خاص في علاقة المعرفة بالسلطة من خلال نموذج الغزالي، ناهيك عن محاولتنا لتوظيف مفاهيم إجرائية أفرزتها علوم الانسان والمجتمع، وانطلاقا من الأهداف التي أعلنتها سابقا، والتي حددت مراحل البحث أخرجنا هذا البحث انطلاقا من الخطة التالية:

- المقدمة ؛
- المدخل: المفاهيم والمنهج ؛
- الفصل الأول: في البدأ لم تكن السلطة، مقاربة أنتروبولوجية؛
- الفصل الثاني: تفكير السلطة في تاريخ الفكر الفلسفي ؛
- الفصل الثالث: السلطة واشكالية الممارسة المعرفية في الاسلام ؛
- الفصل الربع: طبيعة النظام العباسي، نظام الخلافة والدولة السلجوقية؛
- الفصل الخامس: الغزالي بين التزامات العالم والزامات السلطان؛
- الخاتمة.

هذا عن خطة البحث، أما من حيث الجانب المنهجي والمفاهيمي، فقد أدرجناه في مدخل الدراسة.

الفصل المنهجي :
المفاهيم، المنهج

إتماما لما أعلنت عنه في مقدمة هذه الدراسة وتحقيقا لأهدافها يتعين الآن الإعلان عن المفاهيم المعتمدة في هذه الدراسة وكذا الإجراءات المنهجية التي تؤطرها:

1-السؤال المفاهيمي:

أية مفاهيم إجرائية يمكن توظيفها وما هي حدود هذا التوظيف؟

الممارسة الفلسفية المعاصرة، ممارسة مفاهيمية، بمعنى أنها ممارسة تتم وتتشكل من خلال إبداع المفاهيم " إنها –أي الفلسفة – بتدقيق أكبر هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم. [(1)]

والإبداع يعني ألا شيء جاهزا أو معطي حيث "لا تكون المفاهيم في انتظارنا وهي جاهزة كما لو كانت أجساما سماوية، ليست هناك سماء للمفاهيم بل ينبغي ابتكارها وصنعها أو بالأحرى إبداعها"[(2)] وإذا كان الفيلسوف يبدع المفهوم، فإن إبداع الدارس إنما يكمن في الإحاطة بمكونات المفهوم والتحكم في استعماله وتوظيفه، أي تحويله إلى حكم بالمفهوم المنطقي، وتحليل شروط إبداعه، ثم نقده، كل هذا يشكل ما يمكن تسميته بـ "بيداغوجية المفهوم"، وهذا ما سأحاول ممارسته على امتداد هذه الدراسة:

2-من المفهوم النسقي إلى المفهوم الإجرائي:

سأتبنى الموقف الذي يؤكد على أن المفهوم واقعة فلسفية، أي إبداع يتعلق بإشكالية –كل مفهوم هو إشكالية–أي جملة الإجابات أو الأقوال التي ترد كجواب عن السؤال: ما هو؟ على أن تلك الإجابات بطبيعتها تظل غير مكتملة لذلك سيستمر السؤال ويستمر الإبداع، إنه أي المفهوم، بهذا الشكل "وحدة صغيرة للتمثل الفكري ومن ثم يمكن تحمل عليه عملية الحكم أي أنه الموضوع، وما يتكون من محمولات عليه". [(3)]

إنه "تصور ذهني عام ومجرد لظاهرة أو أكثر وللعلاقات الموجودة بينهما". [(4)] إن المفهوم الأكثر استعمالا في الدراسات العلمية خاصة في مجال علوم الإنسان والمجتمع هو ذلك المفهوم الذي أبدع واستمد من النظريات العلمية والذي يسمى عادة بالمفهوم النسقي « Concepts systématique » والذي ينشأ بواسطة الاستنباط، والعملية الحساسة هي تلك التي تعيد المفهوم من كونه تصور مجرد وعام إلى الواقع لاختباره وتجسيده، وهذا ما نطلق عليه بالأجرأة، أي تفكيكه إلى أبعاد والتي بدورها تفكك إلى مؤشرات قابلة للملاحظة، القياس وحتى التجريب (المفاهيم الإجرائية) « concepts

---

(1) – دلوز، جيل وقتاري فليكس، ما هي الفلسفة؟ ت مطاع الصفدي، بيروت، مركز الأنماط القومي، 1997، ص30.

(2) – المرجع ذاته، الصفحة ذاتها

(3) – مفتاح، محمد، ما المفهوم؟ ندوات ومناظرات رقم 87-المفاهيم تكونها وصيرورتها، المغرب، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس،2000، ص 51.

(4) – أنجرس، موريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تدريبات عملية، ت بوزيد صحراوي وآخرون، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2004، ص 158.

« opératoires، الأمر الذي يؤدي إلى تعدد في المفهوم، فالمفاهيم و لكونها تمثلات عامة ومجردة هي واحدة ولكن ستتنوع وتتعدد عندما تتأجرأ، لأنها تتحول بكل بساطة إلى متغيرات إذا فعلنا ذلك بحذافيره لن نكون في الفلسفة ولكن وكما أعلنت سابقا، عملية توظيف واستخدام المفهوم بمعنى (الحكم في سياق تاريخي ومعرفي محدد يمكن اعتبارها أجرأة، إذ يصبح للمفهوم أبعادا ودلالات تختلق قليلا أو كثيرا عن تلك الأبعاد أو الدلالات التي انبثقت للمفهوم ذاته، ولكن في سياق مختلف، والدارس يمارس الأجرأة فعلا لما يضع يديه على ذلك التميز والاختلاف، وإلا تحول استخدام المفهوم إلى عائق ابستيمولوجي، لأن " المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل، أو قوانين تطوره تصبح عوائق ابستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتنطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبته ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي".[1]

ونظرا لطبيعة هذه الدراسة، فإن الحقول المعرفية التي سأستعير منها المفاهيم الإجرائية التي سوف استخدمها هي علوم الإنسان والمجتمع وبطبيعة الحال المفاهيم التراثية التي لها صلة مباشرة بالموضوع.

وموقعي كباحث مبتدئ، يجعلنا نتجه إلى أسماء خاضت هذه التجربة، أي استخدمت مفاهيم إجرائية نشأت في مجال لتطبقه على المجال الإسلامي، أو قامت بعملية تنقيب دلالي وتاريخي لمفاهيم تراثية، الأمر يتعلق على سبيل المثال لا الحصر بأسماء من قبيل: محمد اركون"، محمد عابد الجابري، هشام جعيط، رضوان السيد، برنار لويس...إلخ".

بقي قبل أن أعرض هذه المفاهيم المعتمدة، أن أشير إلى الطابع النسقي أو البنيوي للمفاهيم المستعملة، بمعنى أن لكل فيلسوف أو عالم جهاز مفاهيمي أو لنقل بنية مفاهيمية خاصة به، ولا أعني بذلك إلا أن الأمر يتعلق بعلاقة منطقية ومعرفية بين جملة من المفاهيم التي تشكل عناصر هذه البنية، حيث دلالة المفهوم تتحدد في علاقته بدلالة كل عناصر البنية المفاهيمية، فلو أخذنا اسما ك:"ميشال فوكو" نجد البنية المفاهيمية لهذا الفيلسوف عبارة عن كل يتكون كعلاقة بين العناصر المفاهيمية التالية:

خطاب، معرفة، سلطة، إرادة المعرفة، ابستيمي، مراقبة، عقاب، اعتراف، رغبة، منطوق، ملفوظة، حدث، عزل، جينيا لوجيا، حجز... إلخ،

أشير إلى هذا ، لاعتبارات منهجية بحتة، والآن إلى المفاهيم التي سيتم توظيفها في هذا البحث:

1- السيادة العليا أو ذروة التشريع:

التزاما بالإطار المفاهيمي الذي أعلنت عنه للتو، خاصة ما يتعلق ببيداغوجية المفهوم، – تقديم المفهوم بالتركيز على جوانب الأجرأه فيه وكذا المؤشرات (التجربة التاريخية)، التي تبرر استخدامه وتوظيفه– فان أول مفهوم اعتبره مركزي في هذه الدراسة، مفهوم السيادة العليا أو المشروعية العليا.

---

[1] – الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000، ص 21.

لماذا هذا المفهوم؟ إن هذا المفهوم يتيح لنا وصفا موضوعيا لعملية تاريخية حساسة ومهمة، تتمثل في عملية الانتقال من نوع معين من الطاعة والخضوع لشخص النبي، إلى نوع آخر من الخضوع القائم على الإكراه لشخص أو مؤسسة، ثم إن هذا المفهوم يتيح لنا تفسير الالتباس الواقع في علاقة الدين بالدولة في المجال الإسلامي، ولعل من أبرز المفكرين الذين وظفوا هذا المفهوم في المجال الذي نتحدث عنه، المفكر "محمد أركون"، والاعتماد على هذا المفكر في هذا السياق له أسباب موضوعية بحتة فإليه نتجه.

الطابع الذي أراده أركون لهذا المفهوم هو الطباع النقدي، أي نقد الفلسفة السياسية في الإسلام من أجل تأسيس فلسفة سياسية جديدة، وقد استخدم أركون هذا المفهوم استخداما واسعا على امتداد أبحاثه، ولكنه خصص فصلا كاملا لهذا المفهوم في كتابيه: "تاريخية الفكر الإسلامي" تحت عنوان: "السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام" وفصل عنوانه: "مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي" ضمن كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية" وفي هذا الأخير فصل آخر عنوانه "مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة" ويحيلنا أركون في هذه الدراسات على المراجع التي اعتمدها لتقديم هذا المفهوم، ولأن هناك مبحث في هذه الدراسة عنوانه "من السيادة العليا إلى السلطة، حيث يبحث في عملية الانتقال من السيادة العليا إلى السلطة السياسية الفعلية في الإسلام، فإنني أكتفي الآن بعرض الخطوط العريضة له، مؤجلا عملية وضعه في سياقه التاريخي والمعرفي لاحقا.

تتأكد السيادة العليا بكونها اعتقاد وانتساب وشعور وجداني قوي بكائن أعلى، أو بشخص يتمتع بكل الصفات التي تجعل من المنتسب والمرتبط به يدين بالولاء والطاعة بالحب مستبطنا في ذاته ثم في أفعاله الاجتماعية تلك الصفات والقيم من حيث أنها خلعت على وجوده معنى، فهو يدين لهذه السيادة بهذا المعنى، وهنا تبرز فعاليته وإجرائية مفهوم "دين المعنى" وعليه فالسيادة العليا تنبثق كانتساب شخصي محض، يتسم بالعفوية والرضى دون تدخل أي قسر أو إكراه جسدي أو قانوني مما يجعل هناك مسافة نوعية بين الانتساب إلى السيادة العليا وطاعتها وبين طاعة السلطة والتي تتميز بطابعها البراني (الخارجي) إذ تتميز بطابع الإلزام والإكراه. وهي في حاجة دائمة إلى سيادة عليا تبررها وتسوغها ونخلع عليها المشروعية. هذا من الناحية النسقية (النظرية) أما من الناحية الإجرائية وعندما تنقله إلى الساحة الإسلامية، وبالرجوع دائما إلى محمد أركون، ومن خلال المرجعين السابقين يمكن تقديم ترسيمة عامة لهذا المفهوم.

يعول محمد أركون على المعيار الفلسفي كرائز (test) لتقييم جميع أبعاد هذا المفهوم واستخداماته في الساحة الإسلامية، وبالارتكاز على منهجية علوم الإنسان والمجتمع تحديدا الأنتربولوجيا التطبيقية لتجاوز المنهجية الإتنوغرافية، يقدم لنا أركون برنامج عمل لتفكيك هذا المفهوم، يقوم على النقاط التالية:

- **" انبثاق المفهوم من خلال القرآن وتجربة مدنية.**
- **دراسة المفاهيم التالية: سلطان، ملك/خلافة، إمامة، حكم، أمر... الفترة التأسيسية**

- **العقيدة والسيادة العليا الفكرية: دور الاجتهاد**
- **التراث والسيادة العليا أو المشروعية العليا.**
- **الإيديولوجيات والسيادة العليا"**[1]

اختزالا لهذا البرنامج يقدم أركون السيادة العليا كمفهوم وكتجربة وجدانية وتاريخية، كانت قد ولدت بواسطة الاعتقاد والإيمان بالله، الذي يمثل هذه السيادة والمشروعية والتي انتقلت إلى النبي حيث تكرست وانتشرت بواسطة نوعين من الخطاب، الخطاب القرآني وكلام النبي "في الواقع إن المعاني التي كانت قد كررت ووردت دون ملل أو تعب في القرآن، وقد أوجدت ورسخت سيادة عليا متعالية هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد الحي المتكلم إلى البشر والقاضي... هذه السيادة هي التي تسوغ وتشرع السلطة السياسية للنبي وخلفائه من بعده".[2] **إذن السيادة المتعلقة بالله ثم النبي الذي كان يتمتع بالهيبة والكاريزما والمجرد من كل سلطة في البداية ثم لخلفائه من بعده (إقران طاعة الله بطاعة الرسول وذوي الأمر)، إنما سبقت من الناحية الزمنية والأنطولوجية السلطة، على أن عملية الاجتهاد ستتكفل بنقل هذه السيادة والمشروعية العليا إلى سلطة قانونية وقسرية (الشريعة)، "فالاجتهاد عبارة عن فاعلية منهجية وثقافية هدفها نقل المشروعية أو السيادة العليا المستندة على التسامي الرمزي للتاريخ إلى السلطة القانونية والقسرية للشريعة".** [3]

"دين المعنى «la dette de sens

ولد هذا المفهوم من رحم الإنتربولوجيا السياسية كمفهوم إجرائي نحته الإتنولوجي الفرنسي "مارسيل غوشيه" «Marcel Gauchet» والسياق الذي ظهر فيه هذا المفهوم هو سياق المحاولات المعاصرة.

لتفسير الاجتماع البدائي في مستواه السياسي خاصة، وهو تفسير يقيم قطيعة معرفية مع التفسيرات الأنتربولوجية السابقة (الليبرالية أو الماركسية)، وحيث أنه سيكون لنا مجالا أوسع للكلام في هذا، في الفصل الذي سيأتي، فإنني سأكتفي هنا بتحديد هذا المفهوم وربط علاقته بمفهوم السيادة العليا ومن ثم بوظيفته في هذا البحث.

المفهوم يحاول تفسير نمط الخضوع والطاعة ضمن علاقات اجتماعية معطاة أي ضمن الاجتماع البدائي، حيث هو مجتمع مضاد للدولة –غياب الدولة كمؤسسة وغياب سلطتها المبنية على الإكراه–فمن أجل تفادي الانقسام الذي هو خاصية جوهرية في الاجتماع الإنساني.

---

[1] – أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح، بيروت\ الدار البيضاء، مركز الانماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص 164.

[2] – المرجع ذاته، ص 147.

[3] – المرجع ذاته، ص 166.

قام المجتمع البدائي بتحويل السلطة من داخله إلى خارجه، أي جعلها ملكا للأجداد والأسلاف، وهذه السلطة والنفوذ عبارة عن رصيد معنوي ضخم " يخلع على الجماعة والأشخاص المعنى ، هذا الرصيد المعنوي إذا ما استولى عليه شخص تحول إلى دين، الذي بدوره يمهد لظهور الدولة التي تزيحه وتحتكره وتستخدمه، على هذا الأساس فإن شيخ القبيلة أو البطل لا يملك سلطة بل هيبة، واختزالا لهذا المفهوم يمكن القول أنه تلك الحالة الوجدانية والمعنوية المتسمة بالشعور بالهيبة، الاحترام والانجذاب ومن ثم الطاعة والخضوع العفويين لشخص ما يمتلك رصيدا معنويا هائلا يخلع من خلاله على وجود المنتسب إليه معنى، فيدين له من جراء ذلك بالفضل والجميل وبمعنى وجوده إنه "ما اعترف البشر، طيلة ألاف السنين بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي. [1]

وهكذا فإن طبيعة هذا المفهوم تجعله مفهوما ينتمي إلى مجال السيادة العليا، إلى مجال المقدس وفي المجال الإسلامي يجسد هذا المفهوم علاقتنا بتلك السيادة، علاقة المؤمنين بالله وبشخص النبي الذي لم يكن يملك في البداية الى سلطة أو نفوذ، ذلك أن "السيادة العليا تتعلق بالاقتناع وتحول الوعي طوعيا إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري"[2] فدين المعنى يولد بصفة عفوية وحرة طاعة وخضوعا بتسامي بالمطيع ويرشده في أفعاله وسلوكياته، من أجل ذلك "أنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني، تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة". [3]

علاقتنا بالسيادة العليا تتجسد كدين معنى ندين به تجاهها، كالتزام واعتقاد وقناعة منا، أما وظيفة هذا المفهوم في السياق الذي نبحث فيه فيتمثل أساسا في:

- **تحديد نمط العلاقة بين المؤمنين وشخص النبي وكذا علاقة التمفصل بين السيادة العليا وسلطة النبي صل الله عليه وسلم.**
- **فهم الاجتماع السياسي العربي قبل الإسلام وامتداد تأثير بعض خصائصه في نشوء أنواع السلطات والإمارات في الإسلام التاريخي.**
- **تحديد علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية التنفيذية بعد النبي وكيف راحت الدولة أو السلطات تستولي على السيادة العليا ودين المعنى لاستغلاله.**

---

[1] — غوشيه، مارسيل، أصل العنف والدولة، ت: علي حرب، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع (ب ت)

[2] — أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1993، ص 54.

[3] — المرجع ذاته، الصفحة ذاتها

3. المخيال الاجتماعي l’imaginaire social

لا يتورع مفكرون مسلمون كثر عن توظيف هذا المفهوم في أبحاثهم خاصة تلك التي لها علاقة بالفعل الاجتماعي ومستوياته، ذلك أن أي فعل اجتماعي ومهما كان ذا طابع فردي، اذ ينسب لشخص له نفرده واستقلاليته، فإنه يستند إلى إطار جمعي من التصورات، القيم والمعايير والتمثلات والتي من خلالها يعقل المجتمع ذاته، ويصبغ على أفعال أفراده من خلالها الدلالة والمعنى "ومن هنا فإن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالا يقوم بالخصوص، يجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الهويات والأدوار، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة"[(1)]

إن المخيال الاجتماعي إطار أو منظومة من التمثلات والتطورات والرموز والتي في كنفها ينشأ المعنى الذي يقرأ ويؤول بواسطته العالم الموضوعي الاجتماعي، ليس هذا فحسب بل إن للمخيال الاجتماعي سلطة وطاقة لشحن الفعل الاجتماعي للفرد وللجماعة.

وهو، أي المخيال، لا يقوم بل ولا يحاكم وفق معيار صحيح أو خاطئ أو حقيقي أو وهمي، إنه مرتبط بالإيمان والاعتقاد المستبطن في ذواتنا بشكل قبلي. لماذا المخيال في هذا السياق؟ إنه مفهوم إجرائي لا يقل أهمية عن المفهومين السابقين ولأننا تكلمنا على منظومة مفاهيمية، ما يهم فيها العلاقة أكثر مما يهم فيها المفهوم ككيان منعزل، فإن العلاقة بين هذا المفهوم، والمفهومين السابقين تتأكد في كون أن السيادة العليا تقوم في جانب منها على المخيال الاجتماعي. حيث أن عملية التحول والانتقال من مرحلة السيادة العليا والتي تجلت في سيادة النبي وهيبته، إلى سلطة قانونية ومؤسسة مهيمنة، إنما كان بسبب هذه القوة السيكولوجية الهائلة المتمثلة في المخيال الاجتماعي بالإضافة طبعا إلى ما يدعوه أركون "بالعقلية البرغماتية"، هذا سيفسر نشوء نمط معين من العلوم كالتاريخ، الأخبار، القصص، ويفسر كذلك سهولة "تعبئة الجماهير المستبطنة لشخصيات نموذجية مثالية ولزمن سياسي مثالي مفقود، " نلاحظ أن الخيال والعقل كان منذ البداية قد ظهر في حالة تفاعل وتداخل (أي منذ مرحلة القرآن)، أما تأسيس الدولة وترسيخها بعد عام 661 (أعني الدولة الأموية) سوف يشجع على تفرع الخيال إلى عدة تخصصات من كل الأنواع كالأخبار والآثار والمنتوجات الأدبية للعقل في العلوم التأملية والفلسفية". [(2)]

إن هناك بعدا للسيادة العليا كما أسلفنا مهما للغاية، يتمثل في الارتباط بالشخصية التي تشكل نموذجا مثاليا أعلى، وهذا البعد يغذيه المخيال الاجتماعي باستمرار وبالتالي تغذيه مديونتنا له باعتباره

[(1)] — أنسار، بيار ، الإيديولوجيات، الصراعات والسلطات، باريس PUF 1977، ص 21.نقلا عن محمد عايد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 15.

[(2)] —أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 166.

مصدرا للمعنى، الأمر الذي يجعل هذا المفهوم أي المخيال الاجتماعي له علاقة كذلك بمفهوم مديونية المعنى.

سيكون من الضروري الإعلان على أن ما أتيت على تحديده وتحليله من مفاهيم، لم يأت على كل المهمة. إذ على امتداد هذا المتن سيتم توظيف مفاهيم أخرى قريبة أو بعيدة من تلك التي تم التركيز عليها، إذ سيحدد معناها ووظيفتها من خلال السياق التي تأتي فيه، وكذا من خلال نسبتها للمفكرين والفلاسفة الذين حددوها ووظفوها من قبيل الرأس المال الرمزي و السلطة الرمزية، النظام المعرفي (الإيستيمي)، الخطاب،...بقي قبل أن نتجاوز هذا المنعرج، أن نشير الى أن هذا البحث سيكرر أو بالأحرى يركز على مفهوم السلطة أكثر من مفهوم المعرفة، وإذن فلا مندوحة من تبرير هذا الميل، لقد أعلنت آنفا أن الأمر يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والسلطة في سياق تاريخي وجغرافي محدد، وبعيدا عن علاقات التضايف أو الاستبعاد بين المفهومين، فإن تبني التصورات المعاصرة لتلك العلاقة، خاصة التصور الذي يتبنى القول بأن السلطة تنتج المعارف، و المعرفة سلطة، فإنه يبقى مبررا التركيز على السلطة كاستراتيجية وعلى سياسة للحقيقة أو للمعرفة كما يدعوا إلى ذلك "ميشال فوكو" ومع ذلك لابد من قول شيء فيما يخص مفهوم المعرفة الذي هو صنو لمفهوم السلطة حيث أقصد به بالتحديد، وبالرجوع إلى ميشال فوكو "المعرفة هي ما يمكن الكلام عنه في ممارسة خطابية، إنها المجال الذي تشكله موضوعات مختلفة تحظى أو لا تحظى بصفة العلمية"[1] والمعرفة هي جملة الممارسات الخطابية التي لا يشكل الخطاب العلمي إلا نوعا منها، ولكن في سياق هذا البحث ولحدوده ومحدوديته سيكون الكلام مركزا على المعرفة العالمة، أي ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية في فترة معطاة ومحددة من معارف يمكن إرجاعها إلى ذوات كالطبري أو الشافعي أو التوحيدي أو الغزالي أو ابن خلدون... ويمكن تصنيفها ضمن أنماط من المعارف كعلم أصول الفقه أو الأخبار أو المغازي أو الفلسفة أو الأدب... ومن خلال هذا التحديد سيكون مبررا تماما أن نقول المعرفة بدلا من العلم، اذ أن المعرفة مجال واسع، حيث التعدد والتنوع والكثرة، كما أنه والحالة كهذه، لا معنى لمعيار صحيح أو خاطئ، أو أن هذا الخطاب علمي أو لا علمي، "فالمعرفة لا تعرف إذن بعالميتها أو بافتقارها للعلمية، مادام العلم ذاته لا يشكل إلا جزءا من الفضاء المعرفي، بل العلم ذاته ليس موضوعا للعلم، بل هو موضوع للمعرفة." [2]

السؤال المنهجي :

بقي لنا الآن أن نبدي بعض الملاحظات المتعلقة بالمنهج الذي سأعتمده في إنجاز هذا البحث، حيث سننطلق من مقدمة أو لنقل مسلمة مفادها أنه لا يوجد منهج صالح بإطلاق، كما أنه ليس بالإمكان

---

[1]- Foucault M Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p 238.

[2] – العيادي، عبد العزيز، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994، ص 40.

علميا معاملة منهج بعينه بتقديس "وشوفينية" تشعرك وكأن المنهج غاية في حد ذاته، المنهج أداة أو وسيلة، اختيارها يتحدد انطلاقا من طبيعة الموضوع، والسياق الذي نميز فيه هذا البحث له طبيعة خاصة، فهو من جهة يتعلق بالتاريخ أو التراث حيث الأحداث والسير النصوص والوثائق، ومن جهة أخرى بمستويات من العلاقات المتعددة والمتداخلة بين مفاهيم وممارسات تعود إلى الماضي ولكنها مستمرة بشكل أو بآخر في حاضرنا، إذ نتوخى من تحديد تلك العلاقات تفسير أو على الأقل وصف ما يقع تحت أعيننا وعليه "وفي هذه الحالة الراهنة من تقدم البحوث نعتقد ان على تاريخ الأفكار أن يستخدم عدة مناهج في وقت واحد و ينبغي أن تكون هذه المناهج متلائمة مع مستويات مختلفة من المعنى والدلالة".[1]

الامر الذي يبرر تعددية منهجية، على أن ذلك لا يعني التلفيق وترك الأمر على عواهنه، ولكن لنقل بكل تواضع أنه على امتداد هذا البحث، وانطلاقا من خاصية كل فصل ومبحث فيه، فإنه يتم انتقاء وبصفة برغماتية وإجرائية المنهج المناسب، ومهما يكن الأمر فإنني حاولت المزاوجة أو التأليف بين منهج تكويني عمودي يهتم بالمنشأ الأصل والتطور، أما الرؤية المنهجية الأخرى فهي تلك التي تعني بالمنظومة والتنسيق وبالتالي البحث عن العلاقات وعن الثابت، إنه منهج أفقي تزامني.

إن لكلا الرؤيتين مصاعبها، مكاسبها ومثالبها، ولكن هناك اتجاه عام اليوم يذهب غلى ضرورة المزاوجة بين مناهج تبدو متعارضة "وبعد هذا التمييز يجب القول أن كل دراسة لا تزاوج بين المنهجين لا تحظى عادة برضى الاخصائيين، المطلوب اليوم من كل بحث يطمح أن يتحول إلى مرجع هو أن يكون في آن تكوينيا ونسقيا، وإذا تغلب أحد المنظورين على الآخر فلأسباب بيداغوجية مؤقتة".[2]

---

[1] – أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل ابن مسكوبة والتوحيدي، ت: صالح هاشم، بيروت، دار الساقي 1997، ص 63.

[2] – العروي ،عبد الله، مفهوم العقل، الدار البيضاء\ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007، ص 10.

الفصل الأول :

في البدأ لم تكن السلطة، مقاربة انتروبولوجية.

لا يتعلق الأمر بتلمس البدايات وتتبع نموها وتطورها باتجاه الحاضر، فالمستقبل بقدر ما يتعلق الأمر بالبحث عن زوايا أخرى للتحليل والفهم، خاصة عندما لا تكون هناك تغيرات بنيوية قد حدثت على المجال الذي بحث فيه. مجال الإجتماع العربي الإسلامي، المستوى السياسي منه خاصة، لذلك هذا الفصل يتناول بالعرض والتحليل لمبحثين أساسيين، مبحث المقال الأنتربولوجي المضاد للدولة، ومبحث المقال الأنتربولوجي والاجتماع العربي.

1. المقال الأنتربولوجي المضاد للدولة:

أصبح المقال الأنتربولوجي والأنتولوجي يشكل اليوم منعطفا هاما، في التجربة الإيبستمولوجية لعلوم الانسان والمجتمع، بما توفر لهذا المقال من أدوات تحليل– تزظيف اللسانيات التحليل النفسي، التاريخ...إلخ–. حيث أصبح يشكل قيمة علمية مضافة ساهمت إلى حد كبير في تقدم هذه العلوم، ولا يتوقف تأثير هذه الدراسات على الساحة الغربية بل يمتد إلى ساحات أخرى وبخاصة الساحة العربية الإسلامية، حيث نجد بعض المفكرين العرب المعاصرين يستخدمون بشكل واسع المفاهيم الإجرائية لهذا المقال في تحليلهم لمشكلات المجتمعات العربية الإسلامية وعلاقتها بالأخرى،[1] وفي هذا السياق يبرز محمد أركون الإمكانيات التي تتيحها المقاربة الأنتربولوجية، من حيث أنها "تدمج إسهامات الميادين المتعددة حول مختلف المجتمعات بغية إدراك الأوليات العميقة والعناصر الثابتة فيما يتعدى الاختلافات السطحية التي تشدد عليها المناهج الإنتوغرافية والتاريخية أو الاجتماعية.[2]

ولعل أهم القضايا التي شكلت إهتمام الإتنولوجيين، قضية السلطة في "المجتمعات البدائية"، حيث شكلت على ضفافها أنتربولوجيا سياسية، وإذا كان الامر يتعلق بمحاولة لفهم واقع الاجتماع البدائي وطبيعة السلطة فيه، فإن ظلال هذا الفهم ستمتد إلى دراسة الإنسان بصفة عامة، فعلى عكس النظرة التطورية التي ترى أن الأعلى يفسر الأدنى، وأن العام يفسر الخاص ويحتويه؛ فإن من هذا المنظور يصبح العكس هو الصحيح، حيث أن البدايات تفسر النهايات، وأن "الطفل أب للرجل" ومعرفة الشاذ والمجنون تفضي إلى معرفة السوي والعاقل، بشكل مختصر معرفة الإنسان البدائي ضرورية لمعرفة الإنسان الحالي. وبغض النظر عن الاتجاهات والمقاربات التي تتجاذب الأتنولوجيا والأنتريولوجيا السياسية، فإنه بدون شك قد حصل تطور بل قطيعات في فهم الاجتماع البدائي في بعده السياسي خاصة، فقد اضحى الآن من

[1] – على سبيل المثال لا الحصر: محمد أركون في مشروعه الإسلاميات المطبقة، هشام جعيط خاصة كتابه: الإسلام وأوربا، محمد عايد الجابري في كتابه: نقد العقل السياسي العربي، ووضاح شرارة: في كتابه "أدوار احتفال ديني في قرية من جنوب لبنان – عاشوراء(بالفرنسية).

[2] – أركون ، محمد ، الإسلام بين الأمس والغد، بارس Buchet/chastel، 1978، ت: نقلا عن علي حرب في مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، لبنان، دار الحداثة، ب.ت، ص 135.

المسلم به أن " للوحشيين" اجتماعهم وسياستهم وطبيعة سلطتهم الخاصة بهم، وهذا قد غير معطيات الإتنولوجيا بشكل يكاد يكون جذريا.

هناك جملة من الأعمال الأنتربولوجية التي تراكمت بحيث أدت إلى تأسيس أنتريولوجيا سياسية حددت موضوعها بشكل يكاد يكون حاسما، فهي أي الأنتريولوجيا السياسية– "تفرض نفسها أولا كطريقة اعتراف ومعرفة بالأمور السياسية المستغربة وبالأشكال السياسية الأخرى، إنها أداة اكتشاف ودراسة شتى المؤسسات والممارسات التي تحقق حكم الناس فعلا، فضلا عن أنها أداة اكتشاف لنظم التفكير والرموز التي تستند إليها".[1]

فالأنتريولوجيا السياسية تقدم إذن نفسها على أنها أداة اكتشاف ودراسة الفعل السياسي، أي الممارسات السياسية وكذا البنية السياسية، أي المؤسسات بالإضافة إلى أنها أداة لاكتشاف الأسس النظرية وكذا الثقافية التي تقوم عليها المؤسسات والممارسات السياسية في مجتمع ما في فترة زمنية وتاريخية محددة، وتقوم الأنتريولوجيا السياسية على جملة من المسلمات لعل أهمها بالنسبة للسياق الذي نتحدث فيه:

- **السلطة السياسية ملازمة لكل إجماع سياسي.**
- **تنشأ السلطة السياسية من أجل تحقيق النظام والمحافظة عليه.**
- **لا تلجأ السلطة للقيام بوظيفتها للإكراه فقط، بل لكل الأوليات التي تساهم في الحفاظ على الانسجام والتوازن "فالطقوس والاحتفالات والإجراءات تحقق تجديدا دوريا أو إتفاقيا للمجتمع هي مثل الحكام وبيروقراطيتهم" أدوات العمل السياسي المفهوم على هذا النحو".[2]**

سنجد على امتداد هذا الفصل وغيره تحققا مباشرا أو غير مباشر لهذه المسلمات، خاصة المسلمة الأخيرة التي موضوعها علاقة السلطة بالمقدس، وبهذه المناسبة أي علاقة السلطة بالمقدس في المجتمع البدائي وإمكانية فهم هذه العلاقة في المجتمعات الحديثة على ضوء فهمها في المجتمعات المسماة بدائية، نتجه وبشكل مباشر وانتقائي إلى تلك الدراسات التي أعتقد ونظرا لطبيعتها أنها تتناسب وطبيعة هذه الدراسة، يتعلق الأمر بكل من "بيار كلاستر" و"مارسيل غوشيه" و"وكلود لوفرر"، هؤلاء الثلاثة ورغم ما يفرقهم إلى أننا يمكن وضعهم ضمن خط معاصر ظهر في فرنسا، حدد لنفسه هدفا يتمثل في إعادة إكتشاف المسألة السياسية ونقد المآل والمصير الذي آلت إليه الدولة حديثا، حيث يجمع هذا الاتجاه على أن الهيمنة والخضوع قد نشأ بنشوء الدولة، إنه اتجاه مضاد للدولة، وإذا تجاوزنا الدوافع الذاتية لتبني

---

[1] – بلانديه ، جورج ، الأنتريولوجيا السياسية، ت: علي المعري، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2007، ص 16.

[2] – المرجع نفسه، ص 54.

هذا الموقف، فإن ما يهمنا فيه أنه موقف متجاوز وناقد للنظرة الأوروبية المتسمة بالمركزية والتي تمثلها الأنتريولوجيا الليبرالية وكذا الأنتريولوجيا الماركسية والتي تقوم على النظر للمجتمعات المسماة بدائية على أنها مجتمعات ناقصة بسبب غياب الدولة التي غيابها أدى إلى غياب الحضارة، "منطق هذه المجتمعات منطق ما قيل الدولة أو مستقبل الحضارة، أو قل هي لا تملك منطقا لأنها لا تملك دولة، ففضاؤها "متوحش" "والمتوحشون" يمثلون مجتمعات لكنها ناقصة أو هي أشباه مجتمعات وليست بمجتمعات".[1] كما يقتسم هؤلاء القول بأن الدولة مؤسسة مصطنعة تشكل قطيعة وانفصالا مع الطبيعة وعدم وجودها في المجتمعات البدائية إنما كان بقرار واع لتجنب تقسيم المجتمع، وذلك بتحويل هذا الإنقسام والتعدد من الداخل إلى الخارج، إلى ما هو غائب، الى كائن متعال، لأرواح الأسلاف والأجداد، وبظهور الدولة يحدث الإنقسام بين من يملك السلطة وبين المحرومين منها، هذه الفكرة الرئيسية ستؤدي بالحتم إلى التمييز بين الهيبة والسلطة وهو أمر يؤكد عليه "بيار كلاستر" خاصة. هذا عن القواسم المشتركة، أما عن الأفكار الخاصة بكل مفكر من هؤلاء، والتي لها علاقة بالموضوع، فإننا نتجه رأسا إلى " مارسيل غوشيه" وتحديدا إلى مفهوم "دين المعنى" لنتوسع في عرض هذا الموضوع منتقلين منه إلى المسألة السياسية للإجتماع العربي قبل الإسلام، وكذا فهم أنواع الخضوع والطاعة لشخص النبي كمجسد للمشروعية والهيبة وكمدشن للسلطة في الإسلام والمسافة بين كل ذلك ونشوء دولة الملك الأموية والعباسية.

هناك ثلاثة قضايا أساسية تشكل مقال "غوشيه": أصل الدولة، أصل الدين، ماهية الاجتماع، وترتبط هذه المفاهيم مع بعضها ارتباطا بنيويا، ولأن مهمة هذا الفصل محددة كما أعلنتها، فإن ما يهمنا من شبكة العلاقات السابقة، علاقة الزوج، الدين/الدولة، ووظيفة دين المعنى في كل ذلك.

البداية، من مسلمة أن المجتمعات البدائية تشكل مجتمعات، ولكنها مجتمعات بدون دولة، أو بعبارة أدق مجتمعات مضادة للدولة، وهذا بالقطع (القطيعة) مع النظرة الغربية التي تقرن وجود الإجماع بوجود الإنقسام وبالتالي وجود دولة، فإن الجماعة البدائية هي في آن معا كل شامل ووحدة، كل شامل بما هي مجموع ناجز مستقل ومتميز، حريص دوما على تميزه واستقلاله، أي مجتمع بكل ما للكلمة من معنى، ووحدة بما هي تصون كينونتها المتجانسة في رفض الإنقسام الاجتماعي وفي استبعاد الامساواة وفي منع الارتهان"[2]

---

[1] – الزواوي، رضا ، ملاحظات حول نظرية المجتمع ضد الدولة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 57/56، سبتمبر /أكتوبر 1988، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص 89.

[2] –كلاستر ، بيار ، أثريات العنف والحرب في المجتمعات البدائية، في أصل العنف والدولة، ت وتقديم: علي حرب، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع (ب ت)، ص 102.

كما أن هناك مسلمة أخرى هامة جدا، هي تلك المسلمة التي تؤكد على أنه لا مجتمع واحد بطبيعته، حيث أن ماهية الاجتماع هي الإنقسام، وإذن فوحدة الاجتماع اصطناع كذلك " ففي البدء كان ثمة انقسام ذلك أن الواقعة الجماعية لم تتشكل إلا من خلال انبثاق حيز سلطوي قام على الانفصال، سواء حيدت السلطة كما في الاعتقاد الديني أو مورست من واحد على آخر كما في حالة الدولة".[1]

ما هي علاقة المسلمات السابقة بنشوء السلطة والدولة وموقع الدين ودين المعنى في ذلك؟

كما أسلفت القول المجتمعات البدائية مجتمعات مضادة للدولة والعمل على عدم وجود الدولة فعل واعي، لتجنيب المجتمع الإنقسام والصراع بين مهيمنين وخاضعين، فهذه المجتمعات قد نقلت وحولت الانقسام الداخلي الذي هو مما يشكل ماهية كل اجتماع، إلى الخارج، فالأسباب الداخلية – التفاوت والانقسام– الذي يؤدي إلى قيام السلطة ثم طردها إلى الخارج أو فيما هو غائب، فهناك داخل = مجتمع موحد حول الإنقسام إلى خارجه، وهناك، خارج = قوى متسامية، الآلهة، أرواح الأسلاف والأجداد ، الأبطال...إلخ).

هذا الخارج يشكل بالنسبة للمجتمع مصدرا لوجوده، كيانه ونظامه والمكان الذي يستمد ابتداء منه معناه ويعقل ذاته"[2] ومبدأ الخارجية هذا هو ما يشكل أصل الدين وأساس فكرة "الدين"، التي تؤدي إلى تعقل المجتمع لذاته من خلال كائن مغاير له تتميز صفاته وطبيعته عن صفة وطبيعة البشر المكونين للمجتمع، وعليه فدين المعنى " هو ما اعترف البشر طيلة آلاف السنين، بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي"[3] يصبح تبعا لذلك جميع أفراد المجتمع البدائي متساوين أمام هذا الخارج اللامرئي، بحيث الجميع يدينون له بوجودهم ومعناهم، وكل ما يخلع على وجودهم قيمة، إن هذا اللامرئي يتمتع برصيد معنوي ورمزي هائل، الولاء له يشكل ضمانة وشرطا للمحافظة على وحدة وإنسجام المجتمع، من هنا يمكن تعقل وفهم أية علاقة بين الدين والسلطة، لا مفر من التأكيد مرة أخرى على أن الدين عند "غوشيه" ليس ظاهرة ملازمة للاجتماع الإنساني بصفة أزلية بل هو تأسيس واختيار يفسر ويفهم من خلال "دين المعنى" وعليه سيشكل الدين أصل سياسي فحواه منع أن يكون للأفراد سلطة على أفراد آخرين، منع ارتهان البشر للبشر، حسب "غوشيه" المجتمع البدائي عاش مفارقة في محاولته للحيلولة دون الإنقسام بواسطة "دين المعنى" بحيث أنه في الوقت الذي حصن نفسه من كل انقسام داخلي يؤدي ضرورة إلى تقسيم المجموعة إلى مهيمنين وخاضعين فهي قد أوجدت الأسباب وهيأت الظروف لمثل هذا

---

[1] –حرب ، علي ، في أصل العنف والدولة، ص 134.

[2] – غوشيه ، مارسيل ، أصل العنف والدولة، ص169.

[3] – المرجع ذاته، ص 147.

الإنقسام.[1] لأن الاستلاء على هذا المخزون المعنوي والرمزي من قبل البشر يؤدي إلى الانقسام بين حاكمين وخاضعين ومن ثم نشوء الدولة التي ستستحوذ على "دين المعنى" وتصبح قائمة على هذا الرصيد المعنوي الأمر الذي يفسر تعالي هذه المؤسسة على إرادة الأفراد والمجموعات، " فالدولة هي الوجه الجديد للانقسام الذي كان يخترق المجتمع في الأصل والذي يمثل وضعية لا تعرف أي إسم يمكن أن يعطيها سوى أنها شرط إمكان الواقعة الاجتماعية نفسها".[2]

فبتحول الرصيد المعنوي ودين المعنى إلى البشر، تغيرت العلاقة رأسا على عقب، من علاقة عمودية بين البشر واللامرئي المتسامي، إلى علاقة أفقية بين بشر حاكمين وآخرين محكومين من خلال الدولة التي أزاحت دين المعنى وحلت محله، وانطلاقا من هذه اللحظة ستتغير طريقة إدارة المجتمع لإنقسامه، وصراع فئاته، "لا شك بأن حدوث الدولة يمثل تحولا شاملا في طريقة ادارة المجتمع لانفصاله عن البؤرة التي تكسبه معناه وشرعيته"،[3] إن هذه الإحالة الأخيرة، تبرز مرة أخرى أهمية الديني وقيمته بالنسبة للسياسي، الأمر الذي يتيح الفرصة أكثر لإعادة فهم السياسي من خلال الديني، من أن هذا الأخير شكل مصدرا ورحما لسلطة قادمة، عندما يتم تحويله من علاقة بين البشر والقوى المؤسسة لوجودهم ونظامهم الاجتماعي، الى علاقة بين بشر حاكمين وآخرين خاضعين، "فولادة الدولة تتناسب برأينا مع الانقلاب الحاصل في استخدام البعد الخارجي للأساس الاجتماعي حيث تحول الانقطاع بين الأحياء والقوة المؤسسة والمشروعة التي تنظم وجودهم من أداة للمساواة إلى وسيلة إخضاع.[4]

من جهة أخرى، إذا عدنا إلى "بيار كلاستر" الذي يمكن اعتبار مقاله مشروعا تمهيديا لمقال "غوشيه"، حيث أن الأول شيد الهيكل والآخر أتمه، فإنه، يجب الإشارة إلى ملاحظة تعتبر نتيجة، بها يمكن إتمام هذا العنصر، يتعلق الأمر بنمط أو نوعية السلطة التي يمتلكها أولئك المتميزين أو الموهوبين في المجتمع البدائي من قبيل، الرؤساء والزعماء، وأبطال الحرب...لندع "بيار كلاستر" يبدي بهذا الشأن موقفه، ثم نذهب إلى استنتاج الملاحظات اللازمة عن ذلك "عالم لا تراتب فيه، أناس لا ينقادون لأحد، مجتمع لا يبالي بامتلاك الثروة، زعماء لا يرأسون، ثقافات بدون أخلاق لأنها تجهل الخطيئة، مجتمع لا طبقات فيه ولا دولة،...المجتمع البدائي هو كينونة غير منقسمة".[5]

إذا عدنا إلى السؤال السابق والذي يمكن أن ندعمه بسؤال آخر توضيحي: ألا يؤدي وجود أفراد مثل شيخ القبيلة أو العشيرة، والمحاربين والأبطال إلى تمايز وإنقسام؟ الإجابة البسيطة تكمن في الرجوع

---

[1] –الزواوي ، رضا ، ملاحظات حول نظرته المجتمع ضد الدولة، ص 90.

[2] – غوشيه، مارسيل ، المرجع السابق، ص149.

[3] – غوشيه ، مارسيل ، أصل العنف والدولة، ص172.

[4] – المرجع ذاته، ص 173.

[5] –كلاستر ، بيار ، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية، ص 100.

إلى سعي الجماعة إلى المحافظة على الانسجام والمساواة، حيث ان هاجس الانقسام أرغم الجماعة إلى الحيلولة دون تراكم للثروة، وذلك بعدم إنتاج الفائض، الشخص الوحيد المطالب والمؤهل لذلك، هو شيخ القبيلة، لكنه فائض لا يستحوذ عليه، بل يوزعه على أفراد القبيلة على شكل هيبات، إذ أن هيبة ومكانة شيخ القبيلة تتناسب طردا مع كم الهيبات التي يوزعها على أفراد قبيلته وهو نفس وضع البطل، فهو يتمتع بالهيبة والجلال نظرا لتضحياته في الحروب، وهو مطالب بتقديم التضحيات الأمر الذي ينتهي به في معظم الحالات إلى الموت.

هذا المآل التراجيدي للبطل وحتى للشيخ، هي آلية تتوسل بها الجماعة للحيلولة دون استغلال الرصيد المعنوي للبطل ولشيخ القبيلة، في إكساب الهيمنة وممارستها على الآخرين، من هذا كان شيخ القبيلة يتمتع بالهيبة ولا يملك السلطة والنفوذ، وهذا ما ينصص عليه "كلاستر" أي التفريق بين السلطة والهيبة، والا نقع في الخلط بين السلطة، النفوذ والهيمنة كصفات تلازم وجود الدولة والانقسام، والهيبة كصفة تتميز بها المجتمعات المضادة للدولة، "فالهيبة تكون بدون سلطة وبدون نفوذ، وهي هيبة تتمكن بواسطتها المجموعة من سجن البطل أو الشيخ أو الوجه"[1]

هذه بعض الشذرات من المقال الأنتريولوجي الذي يحاول أن يفسر مسألة الدين، السلطة-الدولة-وماهية الاجتماع، انطلاقا من دراسة المجتمعات البدائية، وعلى ضوئها إعادة فهم وترتيب العلاقة بين هذه المسائل في المجتمعات المعاصرة، وبهذه المناسبة علينا أن نطرح على أنفسنا السؤال: كيف يمكن توظيف نتائج الدراسة الأنتريولوجية في دراسة المجتمعات العربية الإسلامية، خاصة الاجتماع العربي قبل الإسلام ونمط طبيعة السلطة وعلاقتها بالدين أثناء فترة النبوة وبعدها- مرحلة الخلافة؟

2. المقال الأنتريولوجي والاجتماع العربي:

إن مهمة هذا المبحث تقتصر وبكل وضوح على محاولة توظيف نتائج المقال الأنتريولوجي الذي تم عرضه آنفا لفهم المسألة السياسية وتمفصلاتها مع الاجتماعي والديني في الاجتماع العربي قبيل الإسلام، وغداة ظهور الدعوة المحمدية، والمهمة المستعجلة هي فحص الظواهر التالية:

- **الاجتماع العربي في الجاهلية يقوم على القبيلة الممانعة للسلطة.**
- **القبيلة كجماعة تضامنية تشكل وحدة منسجمة تؤسس بالانتساب إلى جد مشترك.**
- **القبيلة كجهاز سياسي يقوم -بوظائف سياسية- يقوم على رأس هرمها شيخ له هيبة ولا يملك سلطة قهرية.**
- **القبيلة ككيان، لها آلهتها حيث أن دين العرب يتميز بتعدد الآلهة وإن كانت الطقوس واحدة، وبقدر ما كان دين القبيلة موحد لها، فإنه شكل عائقا أمام الإجماع العربي ككل.**

---

[1] -الزواوي ، رضا ، ملاحظات حول نظرته المجتمع ضد الدولة، ص 91.

- القبيلة كيان ثقافي كذلك، من حيث أن لكل قبيلة لغتها (لهجتها)، شعرائها، أبطالها، ايامها وأخبارها.

إن هذه الظواهر تشكل صفات تطبع الاجتماع العربي ضمن فضاء يسميه القرآن "الجاهلية" وهو مجتمع كان يرهص بكل تأكيد بميلاد مجتمع ناجز بدولة وسلطة، وإذا كان الاجتماع العربي قبل الإسلام طمس وعومل على أنه "بقايا" أو آثار للعهود البائدة، على حد تعبير "محمد أركون" بسبب توسع الدولة، وظهور الأديان التوحيدية والكتابة، وكذلك بسبب المعيارية الأخلاقية -الإدانة الأخلاقية والدينية- لتلك الفترة، "فإننا نجد في القرآن كما نجد في المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية معطيات هامة تتعلق بوضع العرب قبل الإسلام، وبداية الاجتماع عامة، سواء اقتصر الأمر بتسجيل وقائع الاجتماع عند عرب الجاهلية، أم بإصدار أحكام تقويمية على هؤلاء اقتضاها الوعي بالذات بعد التحول الذي أحدثه الإسلام".[1]

هذه المعطيات، بالإضافة إلى آثار ذلك العصر في مسلكياتنا اليومية وكذا معطيات الثقافة الشعبية، تشكل موضوعا للدراسات الأتنولوجية للمجتمع العربي، والنبش في الماضي العربي البائد تاريخيا والمستمر معنا في مخيالنا وكيفية إدارتنا لقضايانا الاجتماعية، الثقافية والسياسية، وباستخدام ما توفره علوم الإنسان والمجتمع من أدوات، سيمكن كذلك لا محال، من تأسيس أركيولوجيا للسلطة في المجتمع العربي الإسلامي، تمكن من إلقاء الضوء على حاضرنا، وفي هذا السياق فإن تفحص الظواهر الآنفة بتوظيف نتائج المقال الأنتريولوجي للكل من "بيار كلاستر" و"مارسل غوشيه" يقود إلى تسجيل النتائج التالية:

إن الاجتماع العربي قبل الاسلام يتأسس على ثنائية بدور حضر والفضاء الجغرافي الذي يشكل مجاله، هو شبه الجزيرة العربية تحديدا عرب الجزيرة العربية الوسطى، التي كانت في الماضي مركز وجود أنتريولوجي صامت ومتناثر اتجهت في طريق الانتظام في اتجاه الأساسين الكبيرين، أساس البداوة وأساس التحضر، فقد كان العالم البدوي ينبني حول القبلية، وكان عالم الحضارة ينبني حول الحرم، في الحجاز كما في اليمامة"،[2] وإذا كانت المراكز الحضرية قليلة ونادرة، فإن السمة الغالبة على الحياة الاجتماعية هي سمة البداوة وحتى في الحواضر أو القرى كما يسميها القرآن، فإن القبيلة تشكل مؤسسة الحياة الاجتماعية بكل أبعادها، البعد السياسي، الاقتصادي، الديني، الثقافي -القبيلة كهوية بالنسبة لأفرادها-، وهذه المؤسسة تقوم على مبدأ القرابة والنسب، أي الانتماء إلى جد واحد، وحيث أن النسب يتحدد عن طريق الأب، ومهما يكن فإن الظاهرة الملفتة للانتباه والمرتبطة بإشكالية هذه الدراسة، أي السلطة، هي

---

[1] - حرب ،علي ، في أصل العنف والدولة، ص 57.

[2] - جعيط ،هشام ، الفتنة، الجدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ت: جليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط6، 2008، ص14.

ظاهرة، أن الاجتماع العربي قبل الإسلام اجتماع لم يعرف مبدأ الدولة، بل هو اجتماع مضاد للدولة وممانع بتعبير ابن خلدون، لكل سلطة أو انقياد أو خضوع، وذلك لكونهم " أكثر بداوة من سائر الأمم"،[(1)] و"لاستحكام عوائد التوحش و أسبابه فيهم "[(2)] ، وبالاستناد إلى دراسات كل من "دونرF Donner" و"غرانبوم Von GRUNEBAUM" يستنتج "هشام جعيط" أن العرب كانو يشكلون أمة ثقافية (الدم، اللغة، الدين) وليس أمة دولة"[(3)] كان العرب يشكلون وجودا ثقافيا و ليس كيانا سياسيا فقد "كان المشترك بين تلك الجزيرة العربية أنها لم تكن تعرف مبدأ الدولة، إذ انها كانت تنظم وجودها، كل أنواع الحياة المتداخلة، على أساس القبيلة... كان العرب موحدين بالدم واللغة والدين، فكانوا يشكلون أمة ثقافية وليست أمة دولة". [(4)]

وهنا وجه شبه واضح بين هذا الوضع وما توصلت إليه الدراسات الأنتربولوجية المذكورة آنفا في سياق هذه الدراسة، فالملاحظات التي أبداها ابن خلدون والمدعمة بالوقائع التاريخية تنحو كلها إلى تأكيد فرضية أن الاجتماع العربي وبسبب بداوته وتوحشه، لم يعرف الدولة –عدم الانقياد والخضوع– فهو يجتمع مضاد للدولة، مع العلم أن أطروحة ابن خلدون لماهية الاجتماع والأساس الذي يقدم عليه، يلتقي مع الأطروحة الغربية التي تقوم على القول لأنه لا اجتماع بدون انقسام المجتمع إلى حاكم وخاضع وهو طرح يتعارض وأطروحة كل من "كلاستر" و"غوشيه"، من حيث ان الاجتماع البدائي اجتماع مضاد للدولة لأنه اجتماع يقاوم ويستبعد الانقسام وذلك باستبعاد الدولة.

الاجتماع العربي إذن، المؤسس على القبيلة اجتماع مضاد للدولة، وحسب تفسير كلاستر خاصة ، فإن القبيلة ولمواجهة التشظي والانقسام وبالتالي الزوال، حولت انقسامها إلى خارجها، حيث أن الأفراد يدينون بوجودهم إلى القبيلة ككيان أو شخص معنوي وإلى الأجداد والأسلاف وآلهة القبيلة، فلاحاكم ولا قانون مكتوب ولا حتى ثروة بمعناها الرأسمالي، فالفرد يدين بالولاء لكل القبيلة التي تقوم بدورها بحمايته عن طريق مؤسسة الثأر، والتراث العربي الأدبي الشعري منه خاصة،[(5)] وكذلك أيام العرب تؤكد هذه العلاقة العضوية بين الفرد وقبيلته، كما أن الشيخ أو السيد في القبيلة العربية يتمتع بالهيبة الوقار والتجلة ولا يتمتع

---

(1) – ابن خلدون ،عبد الرحمن ، المقدمة، بيروت، دار الفكر1998، ص153.

(2) – المصدر ذاته، ص151.

(3) – جعيط ، هشام ، المصدر السابق، ص14.

(4) – المصدر ذاته، ص 15.

(5) – على سبيل المثال لا الحصر قول الشاعر:

أنا من غزية إن غزت أغزو وإن ترشد غزية أرشد.

بسلطة قهرية "إذا كان لكل قبيلة بيتها القيادي، البيت الذي يجري فيه تعيين أسيادها، الا أنه لم يكن يمارس سلطة قهرية"[1]

وفي هذا السياق يؤكد ابن خلدون على نمط السلطة التي كانت للأسياد أو الشيوخ تأكيدا، لا لبس ولا مواربة فيه، من حيث أن الأمر يتعلق بهيبة، وقار وتجلة "وأما أحياء البدو فتزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم لما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة".[2]

وهذا التميز بين السلطة، النفوذ والقهر وبين الهيبة يركز عليه "بيار كلاستر" لتحديد نمط الخضوع في المجتمعات المضادة للدولة، ومجتمعات الدولة، حيث أن الهيبة هنا وخاصة في المجال الذي تتكلم فيه تقوم على أساس "دين المعنى"، بينما الخضوع للسلطة يقوم على أساس القوة، القهر والإلزام، ومصدر هذه الهيبة يتحدد عند ابن خلدون في النسب الصريح، الشرف والحسب (الكبرياء المؤهلات والملكات الشخصية يضاف إليها الأفعال الاجتماعية كالسخاء والكرم الذي يصل إلى حد التبذير...) هذه الهيبة والتي تحوي سلطة كامنة، ستتضاعف في شخص النبي عندما ينطق بإسم الله كمبلغ لقوله وهديه، أي السيادة العليا أو ذروة المشروعية، وهنا نصل إلى أهمية الديني في صياغة السياسي وكذا تحديد الاجتماعي، من أجل ذلك كانت للدين أهميته الأنتريولوجية والسوسولوجية، ويؤكد "واضح شرارة" في معرض حديثه وتعليله لظاهرة توزيع المغنم والمبدأ الذي يؤسسها، انطلاقا من دراسته لكتاب الخراج للقاضي "أبي يوسف" حيث يقول "الدين في هذا المعرض يستبطن عقلا أنتريولوجيا واجتماعيا ولا ينفك الاثنان –الشرائع الدينية والعقلنة الاجتماعية–، وأحدهما عن الآخر... وهذا خيط لفهم إنزال الاجتماع على مراتب الإدراك والفهم الإنساني... وفي هذا المعرض، الفهم الديني هو فهم أساسي يستبطن إدراك أبنية جماعات ويرسي إنشاءها على وحدة وعلى علاقة داخل، خارج، وحاكم ومحكوم".[3]

وقد استثمر ابن خلدون هذا المعطى في تفسير قيام الاجتماع العربي، أي الاجتماع القائم على الدولة برده إلى الدين، فإذا كان الاجتماع العربي قبل الإسلام، إجتماع قد خلى من الدولة بسبب "استحكام التوحش فيهم"، ونظرا لبداوتهم، فلا ينقاد أحد لغيره ولا يسلم له ولو كان ذا قربى"، فإن الدعوة الدينية ستغير من هذا الوضع الأنتريولوجي. ويقدم ابن خلدون الأسباب التي من أجلها كان للدين هذا الدور، وهي أسباب لا تختلف في جوهرها عن تلك التي صاغها المقال الأنتريولوجي، من حيث أن الدين يجعل الأفراد متساوين في خضوعهم للمغاير، اللامرئي الذي يقع خارج المجتمع، فالأمر الإلهي "يجمع الأهواء ويؤلف بين القلوب ويوحد الكلمة" يضيف ابن خلدون الى ذلك أن الدعوة الدينية تجعا

---

[1] – جعيط هشام ، الفتنة ، ص15.

[2] – ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة، ص132.

[3] – و0ضاح شرارة، حوار مع واضح شرارة، ضمن سلسلة حوارات المستقبل العربي قبل الإسلام (1)، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2010، ص 98.

الغايات واحدة و المطلوب متساوي عند أفراد العصبية الواحدمن حيث أن " الصبغة الدينية تذهب بالتنافس و التحاسد الذي في أهل العصبية و تفرد الوجهة الى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة و المطلوب متساو عندهم"([1])

وإذا استدعينا المقال الأنتربولوجي مرة أخرى، وأقمنا علاقة تضايف بينه وبين المقال الخلدوني الذي هو في جوهره مقال تاريخي وأنتربولوجي، فإن الأمر يكشف عن دور الدين في الاجتماع العربي وكيف شكلا أصلا وجذرا للدولة، ففي المثال العربي كما المقال البدائي، الوظيفة الاجتماعية للدين، (الجمع والتوحيد) تفهم من خلال البعد الرمزي للدين، حيث أن هذه الوظيفة، وظيفة دامجة وموحدة، لأن الدين يعمل من خلال ربطه اجتماع الناس بمبدأ خارج المجتمع، يحول دون الانقسام ودون ممارسة السلطة من واحد (حاكم) على الآخرين (محكومين). علما أن هذا التحليل وفيما يتعلق بقيمية الديني في الفكر الخلدوني لا يحضى بالقيمة التي أبرزتها الكثير من الدراسات، الأمر يتعلق بتحليل "ج.لابيكا" الذي رغم تأكيده إن ابن خلدون قد أدرك الطابع السوسيولوجي للدين، ولكنه ومن أجل إثبات "عقلانية" ابن خلدون وكذا خضوع الدين لقوانين العمران، إذ بدى له أن ابن خلدون "قد أقصى الإلهي أو الميتافيزيقي من تحليله، مختزل معادلة ابن خلدون: عصبية، دعوة، ملك. إلى عنصرين: عصبية، ملك، بدعوى أن تجربة المدينة كانت قصيرة جدا، وكذا فشل مشاريع الدعوات الدينية وانتهائها إلى مبرر أديولوجي لممارسة السلطة وبقائها، فلا يبقى إلا العصبية التي لا بديل لها ولا تستثني شيئا "ويظهر أن قانون العصبية باعتبارها منبعا للقوة الاجتماعية لا تستثني شيئا".

ولكن في الحالة العربية كان ابن خلدون حاسما، وكما تجلى من خلال نص المقدمة التي تم عرضه سابقا، بل يذهب إلى أكثر من ذلك حين يؤكد أن الدولة العظيمة أصلها الدين وستكون لنا فرصة قادمة في الفصل الذي يلي اذ سنستعرض موقف ابن خلدون من السلطة وأثناءها سنسهب في هذه القضايا.

استكمالا للعرض السابق وتأكيدا لفرضية خلو الاجتماع العربي قبل الإسلام من الدولة ولفرضية أهمية الدين في السياسة فإنه يمكن القول بأن الوقائع التاريخية تؤكد هذا المعنى، إذ أن الممانعة للدولة تستمر في ظل الدولة الناشئة في المدينة، حيث أن تجربة هذه الأخيرة مع الأعراب –القبائل النازلة بتخوم المدينة–، معروفة تاريخيا، وقد أثبتها القرآن الكريم في عدة مناسبات مدينا إياها بشكل صريح وصارم، ثم يأتي بعد ذلك الصراع الدموي بين دولة الخلافة والقبائل المرتدة، حيث أصبح لكل حركة ارتداد دعوتها ونبوتها وهذا حدس لأهمية الدعوة والدين، والأمر سيستمر في شكل ما يسمى في التاريخ الإسلامي بـ – الخروج– باسم دعوة دينية –سلطة رمزية جديدة– لمقاومة سلطة الدولة ، والأهم من ذلك كله، توظيف الدين كسلطة رمزية ومصدر للشرعية في مقاومة السلطات القائمة في كل المجتمعات الإسلامية الراهنة.

([1])–ابن خلدون ، المقدمة ،159

وهكذا وإذا أردنا العودة القهقري ملخصين ما جاء في هذا المبحث، فإنه يمكن القول بأن الاجتماع العربي قبل الإسلام اجتماع يقوم على أساس القبيلة والتي تشكل وحدة مقاومة وممانعة لكل سلطة دولة، على أساس أن السلطة مقسمة لوحدة وتماسك الجماعة، وذلك بطرد هذا الانقسام إلى خارجها حيث يتساوى جميع أفراد الجماعة من خلال "دين المعنى" للخارج، لروح الأجداد، الآلهة القبيلة، وأما شكل السلطة أو طبيعتها لا يعدو أن يكون هيبة أو كما سماها ابن خلدون "تجلة ووقارا" للسيد أو الشيخ. الدعوة الدينية غداة مجيء الإسلام، تكون عاملا حاسما في توحيد هذه القبائل اجتماعيا وثقافيا، تمهيدا للنشوء مجتمع ناجز، مجتمع دولة، وأهمية الديني في صياغة السياسي في الحضارة الإسلامية، مسألة لا مشاحة فيها، ولكن التحدي الأكبر هو عملية الانتقال من مجتمع مضاد الدولة إلى مجتمع دولة، وكيف أن السلطة أو الدولة في الإسلام لم تصبح واقعا فعليا إلا بعد أن حولت الرمزي إلى سلطة فعلية، حيث أزاحته واحتلت الفضاء الذي أنشأه الدين.

الفصل الثاني :

تفكير السلطة في الخطاب الفلسفي

على امتداد هذا الفصل، وانطلاقا من منطوق عنوانه سنقوم بعرض تاريخي لإشكالية السلطة في تاريخ الفلسفة، الفلسفة السياسية على وجه التحديد، وهو عرض في انتقاء لأسماء نعتقد أنها نموذجية، من خلالها نحاول الكشف عن علاقة المعرفي بالسلطة، وفي نفس الوقت تحديد الشروط التاريخية والسوسيوثقافية التي حددت تلك العلاقة، وإذا كان المنظور التاريخي الخطي- سيغلب على هذا العرض نظرا لطبيعة هذا الفصل، فإنه يتعين ذلك الكشف من ناحية أخرى عن ثوابت هذا التاريخ الذي يضج بالحركة التفاصيل، كما أنه من المهم ملاحظة أن هذا التاريخ يخص في معظمه الفلسفة السياسية لتجربة الغرب الحضارية، وهي تجربة يتمفصل فيها الفكر السياسي "الغربي" الفلسفي مع التغيرات السياسة المرتبطة بدورها وبشكل معقد مع عوامل متعددة، على هذا الأساس سيتطور هذا الفكر من مرحلة "المدينة الدولة" اليونانية، إلى الإمبراطورية، إلى مرحلة الأمة ولكل مرحلة أسماؤها وفكرها، وضمن هذا التاريخ العالمي يتموقع العالم الإسلامي مؤثرا ومتأثرا، حيث أن الفترة التاريخية التي تتجه إليها هذه الدراسة، ستجعل الفكر الفلسفي السياسي أو على الأقل التفكير في السلطة في الإسلام يتأثر حتما بمناخ الدولة الإمبراطورية في القرون الوسطى، وذلك من خلال النموذج الذي لا يمكن تجاوزه في هذا الإطار، النموذج الخلدوني، كما أنه، وقبل أن نلج هذا الفصل في جانبه المعرفي يجب الإشارة إلى أن وجود هذا الفصل وجود وظيفي، يتمثل أساسا في توظيف المفاهيم والأفكار التي ترد في قراءة وفهم علاقة المعرفي بالسلطة في أرض الإسلام. وقد حاولنل قدر الإمكان أن تكون مباحث الفصل مغطية لأهم القضايا المتعلق بالسلطة في تاريخ الفكر الفلسفي ، ومن أجل ذلك راعينا التقسيم التاريخي في ترتيبها ، فكانت كما بيي :

1- السلطة في فكر المدينة اليونانية.

2- السلطة في العصر الوسيط ، من "مدينة الله" الى قانون "العصبية" الخلدوني.

3- نحو علمنة السلطة في العصر الحديث.

4- السلطة على نحو آخر في الفكر المعاصر.

المبحث الأول :السلطة في فكر المدينة اليونانية :

لا شك أن للفكر السياسي جذورا في الحضارات الكبيرة في آسيا ومصر القديمة، باعتبار أن هذه المناطق عرفت كيانات سياسية، "ومع هذا فإن الفكر السياسي لم يبدأ حقيقة، وبشكل جدير بهذا الاسم إلا في إطار المدينة – الدولة-**la Cité Etat** – في اليونان القديمة: وهو إطار ضيق، لكنه ملائم بشكل

فريد لتطبيق "الملكة العقلانية" على قضايا السلطة، وبالتالي السياسة، وعلى الممارسة الحرة لهذه الملكة في ميدان حضور تقريبا في أي مكان آخر". [1]

فالمدينة –الدولة–الإغريقية الإطار الذي اجتمعت فيه كل السياقات التي أدت إلى ميلاد تجربة وفلسفة سياسيتين شكلتا مرجعا للفكر الفلسفي السياسي برمته، ولعل مما له دلالة أن مصطلح «politique» نحت من الكلمة «polis» والتي ليست إلا المدينة الإغريقية التي شكلت مكانا مثالا لنشوء العقلانية اليونانية والتي تجسدت في أعمال فلاسفة كبار كأفلاطون وأرسطو، فكيف أتاحت المدينة اليونانية الفرصة لهذه النهضة الفكرية والتجربة السياسية الغنية؟

قد شكلت المدينة بالنسبة للإغريق الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية والإطار الأمثل للحياة المشتركة، إنه مجتمع كامل مكتف بذاته، يتيح للمواطن الإغريقي الحر أن يعيش أبعاد فرديته وأن يتعاون مع المواطنين الآخرين للحفاظ على المدينة التي أصبحت شرطا لكل حياة اجتماعية حرة، ولعل طبيعة المدينة كمكان –دولة صغيرة المساحة محدودة السكان–قد حددت الوضع الاجتماعي، السياسي والفكري، ومن ثم في نمط السلطة: حيث أنه من المعروف "أن المكان يتدخل بأشكال مختلفة في الحياة الاجتماعية، وانطلاقا من هذا في لعبة السلطة:

1. **هو دعم للنشاط ويتدخل عندئذ بالمدى.**
2. **هو حاجز أمام حياة الواصل.**
3. **يشكل قاعدة للنشاط الرمزي.** [2]

إنه يمكن الكلام والوضع هكذا، عن خلق للمدينة، أو روح المدينة، التي تنعكس على مواطنيها، والمدينة الإغريقية كمكان سوسيولوجي صغير المساحة ومحدود السكان قد مكن من حياة اجتماعية مشتركة متماسكة، ذات غايات أخلاقية منسجمة، كما أتاحت الامتيازات، الأمر الذي جعل من هذه الدولة إطارا مقدسا للمواطن اليوناني، "لقد كان هؤلاء الأفراد يندمجون بشكل وثيق بمدينتهم التي كانوا يجدون فيها كما هو ضروري لتفتحهم الشخصي. إن الخلق الخاص «Ethos» بالمدينة، أي طريقة

---

[1] – شوفالييه، جان جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ت: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ج1 ، ص 09.

[2] – كلافال، بول، المكان والسلطة، ت: عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990، ص 19.

وجودها وحياتها الخاصة و"الطابع" الطي كانت تنفرد به، كان يطبعهم بطابع لا يمحى، لقد كانوا خاضعين تماما للقانون الذي يعبر عن الخير المدني المشترك". [1]

وفي السياق الذي نتكلم فيه–الفكر السياسي والتفكير في السلطة–، فإن مسألة شكل الحكم والدستور كانت الإشكالية الأبرز التي ارتبطت الإجابة عنها بل وبممارستها بخلق المدينة، وكان النقاش السياسي يغذي الفكر بل الفلسفة اليونانية التي كانت في جوهرها فلسفة انبثقت من المدينة ومن أجلها.

التاريخ السياسي للمدن الإغريقية يبين أنه قد جربت كل أشكال الحكم المعروفة، الملكية، الأرستقراطية، الأوليغارشية، الديكتاتورة، الديمقراطية، وبالتالي أتاحت هذه التجربة الغنية الفرصة أمام الفكر للمقارنة والاجتهاد حول ما هو العامل الذي يؤهل قيادة البشر وحكمهم: القوة، العدد، الأصل الشريف، الثروة، الحكمة...إلخ.

ضمن هذا الأفق أتاحت المناقشات، الصراع والجدل حول هذه العوامل التفكير في النموذج المثالي للحكم والدستور الأمثل للمدينة، هذا هو السياق العام الذي اطر الفكر السياسي اليوناني، لفكر له بعده الأخلاقي والعملي، من حيث أن الفلاسفة اعتبروا أن المدينة مكانا مشتركا يتأسس على قواعد أخلاقية، قواعد الخير ومن أجل الخير، وكانت المدينة في كليتها تسعى لتحقيق غايات أخلاقية ذات طبيعة عملية بالتعويل على نوعية من المواطنين اكتسبوا المعرفة والحكمة العملية، إنهم المشرعون، من مثل "ليكيرغ Lycurgue"، و"سولون "Solon" و"كليستين clisthenes" ...إلخ، الذين اعتبروا أبطالا وشخصيات شبه الهية وأسطورية، يلجأ إليهم لتأسيس المدن وتشخيص أمراضها ، هذا الدور سيتوق له أعظم مفكري وفلاسفة اليونان، أفلاطون وأرسطو من أجل إعادة صياغة المدينة المهددة وفق نموذج مثالي.

1.1. أفلاطون والحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم:

مع أفلاطون، ستصبح المعرفة هي السيدة في المدينة والشرعية الوحيدة لكل سلطة فيها، مستبعدة شرعيات أخرى، الجماعة، القوة، النسب، المال...إلخ. "إن "أفلاطون" من خلال أعماله يعد منقذ الحكمة العملية من الإيديولوجيا السفسطائية، لأن أول نقد سياسي وجهه أفلاطون "لبروتاغوراس Protagoras" هو شجب مقولة حكم الجماعة، والاستعاضة بمقولة الاستنطاق السياسي المبني على منطق الحكمة"،[2] فوق أي منطق تصبح المعرفة في أرقى أشكالها أي الفلسفة أو الحكمة، سلطة تدير شؤون المدينة وتسوسها؟ "أخيرا فهمت أن كل المدن الحالية تحكم بطريقة سيئة، لأنه لا أمل تقريبا في

---

(1) – شوفالييه، جان جاك تاريخ الفكر السياسي، ص 15.

(2) – عبد القادر، بوعرفة، مقدمات في السياسة المدنية، الجزائر، رياض العلوم للنشر والتوزيع، 2005، ص 90.

شفاء تشريعاتها بدون تحضيرات نشيطة تتضافر مع ظروف مواتية: لذلك كنت مدفوعا بشكل لا يقاوم لمدح الفلسفة الحقيقية، والإعلان أن على هديها فقط، يمكن أن نعرف على أين تكمن العدالة في الحياة العامة، وفي الحياة الخاصة، إن المصائب التي تتوقف إذن بالنسبة للناس قبل أن يصل إلى السلطة عرق من الفلاسفة الأنقياء والحقيقيين أو أن يأخذ رؤساء المدن، بفضل نعمة الهية بالتفلسف حقيقة".[1]

يشير هذا النص الهام لأفلاطون إلى ثلاثة روافد أساسية تكون المسألة السياسية عند أفلاطون:

1. **التفكير في أزمة المدينة اليونانية (أثينا)؛**
2. **ضرورة معرفة ماهية العدالة وتحقيقها في الحياة العامة والخاصة كعلاج لأمراض المدينة وفسادها؛**
3. **المدينة الحقيقية كوسيلة لتحقيق العدالة، الخير ومن ثم السعادة.**

وقبل تحليل هذه الروافد، يجب أن نلاحظ علاقة التلازم المنطقي بينها كقضايا تشكل في الأخير الحياة الفلسفية والعملية لأفلاطون، وهذا يحيل إلى القول بأن المشروع الفلسفي الأفلاطوني، لم يكن إلا مشروعا سياسيا في جوهره، إلى درجة نقول معها أن السياسة كانت الطريق الملكي للفلسفة عنده، فهو: "لم يأت، في الواقع إلى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة".[2]

لقد دشن أفلاطون القول الفلسفي كقول منظم ومنسق، ومن خلال ذلك دشن التفكير السياسي كنسق، ومن ثم كمشروع ظل في علاقة تلازم مع الفلسفة لدرجة التماهي حيث "أن للممارسة القولية الأفلاطونية مصراعين: يرتكز الأول على ممارسة سياسة ويشيد في الثاني نظرية فلسفية متماسكة الأركان. فليست هناك عند أفلاطون نظرية في الممارسة المستقلة عن نظرية المعرفة، فأفلاطون الفيلسوف هو في الآن نفيه المفكر السياسي، [3] فهل هو تماهي بين المعرفة والسلطة في فلسفة أفلاطون؟ علاقة المعرفة بالسلطة، وموقع الفلسفة في المدينة الأفلاطونية يمكن الكشف عنها من خلال تحليل الروافد التي سبق وأن أشرنا إليها غداة تحليل نص أفلاطون:

2-1-التفكير في أزمة المدينة اليونانية (أثينا):

لا يتأسس القول الفلسفي في السياسة لدى أفلاطون إلا من خلال تشخيص، بل ونقد الواقع السياسي والفكري والأخلاقي للمدينة، فأفلاطون 427- -347 والذي ينتمي إلى أسرة أثينية نبيلة، والذي

---

[1] – أفلاطون، الأعمال الكاملة، الرسالة السابعة، باري، منشورات Belles –Lettres المجلد 13، الجزء الأول، ص 29، نقلا عن، جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 37/

[2] – شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، ص 38.

[3] – التريكي ، فتحي ، أفلاطون الديا ليكتية، تونس، الدار التونسية للنشر، ص 11.

بحكم وضعه الاجتماعي وكذا طبيعته، يجد نفسه مهتما بالشأن العام، وملتزما بقضايا أثينا، هذه المدينة التي كانت خاضعة لحكم الثلاثين، ولتحل محله الديمقراطية الأثينية بعد هزيمة أثينا، هذه الديمقراطية التي حكمت على معلمه ومثاله الأعلى بالموت، شكلت له صدمة وخيبة أمل في كل الأحوال أستهدف أفلاطون بالنقد شرور المدن الموجودة وأنواع الحكم فيها، خاصة مدينة أثينا التي ترزح تحت وطأة الفساد وعدم الكفاءة، الانقسام بين مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء، من أجل ذلك كتابات أفلاطون عبارة عن حوارات ضخمة، فيها عرض لكل الاعتقادات السائدة، والوقائع المسيطرة في المدينة، ومن خلال دحض تلك الاعتقادات والوقائع يتأسس مشروع أفلاطون الذي يجد تأسيسه ومبتدأه عند سقراط، هذا المشروع لا يمكن فهمه إلا عندما يوضع في السياق الاجتماعي والسياسي الذي نشأ فيه، لذا، "يجب على الباحث في الفلاطونية أن يرجع إلى البيئة الاجتماعية والسياسية لأثينا في ذلك العصر من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى محاولة تنسيق الأفكار المتداولة وإعطائها نصيبها من العلمانية، أي هذا التنسيق الذي شرع فيه سقراط وأعطاه أفلاطون صيفته النهائية...". [1]

الأمراض التي تعانيها مدينته، وخيبات الأمل قادته إلى جملة من الرحلات التي كان لها أثر في بلورة فكره السياسي، إلى مصر، فإلى صقيليا وجنوب إيطاليا (سيؤافوزا) والتي عاد إليها مرتين، وهو إلحاح رغم اليأس على واجبه كفيلسوف لهداية الحاكم الطاغية "ونيس"، ولدى عودته إلى أثينا في المرة الأولى أسس الأكاديمية وألف الجمهورية، وهو مؤلف ضخم صيغ فيه حوارات سياسية تتعلق بالمدينة، ورغم أن أفلاطون سيؤلف بعد الجمهورية أعمالا ألخرى أكثر هدوءا ورصانة، بل وجنوحا إلى الواقعية السياسية بالقياس إلى مثالية الجمهورية، إلا أن الجمهورية ظلت هي النجمة اللامعة في سماء الفكر السياسي الأفلاطوني خاصة، والفكر اليوناني عامة، لدرجة اقتران اسمها باسمه، فهي تدل عليه وهو يدل عليها، صحيح أن أعماله التالية كانت مراجعات وتعديلات لأفكاره في الجمهورية؛ إلا أن أفلاطون ظل يؤكد دائما بشكل أو لأخر على ثابت هو المعرفة الحقيقية، فالسياسي يجب أن يحكم بسبب معرفته وحكمته التي تؤهله أن يحتوي كل التعارضات والتناقضات التي تعج بها المدينة، في نسيج كامل، حيث يتماثل على السياسي بعمل النساج الفنان، وفي كتابه "القوانين" حيث يرد الاعتبار إلى القوانين أو التشريع، لكن يبقى كاختيار ثاني، وتبقى مدينة القوانين، مدينة من الدرجة الثانية، ومع ذلك تبقى المعرفة العقلية الحقيقية مصدرا لهذه القوانين، وهبة من العقل المستنير بنور الخير، الجاذب للفضيلة. المعرفة العقلية تظل هي السيدة في الجمهورية، هي من تحدد السياسي وتعطيه شرعية القيادة، وأخيرا هي مصدر التشريع في مدينة القوانين.

---

[1] – المرجع ذاته، ص 23.

3-1- معرفة ماهية العدالة تؤدي إلى معرفة كيف تتحقق:

ما هي العدالة؟ هذا السؤال السقراطي يولد إجابات متعددة متعارضة وحتى متناقضة، يعرفها أفلاطون في الجمهورية بكثير من التمحيص حارصا على تجاوزها إلى ما يعتقد أنه العدالة الحقيقية، إنها ليست مصلحة الأقوى، وليست تسوية كحد وسط بين اتيان الظلم بدون عقاب باعتباره خيرا وبين قبول الظلم والعجز عن الانتقام كشر، كما أنها ليست حتى إعطاء كل واحد حقه، إذ هي العدالة الفردية، عدالة السفسطائيين والأولوية للعدالة العامة، عدالة المدينة التي تحدد عدالة الفرد، عدالة أفلاطون تبدأ من تصور نشوء المدينة وتكونها، وجود المدينة جاء استجابة لطبيعة البشر الناقصة، العجز عن الاستغناء عن الآخر لتحقيق الحاجات، التفاوت في القدرات بين الناس وتقسيم العمل، هو ما يؤسس المدينة، التي عندما تكبر وتتعدد فيها المهن تبعا لنشوء حاجات جديدة فيها، وهكذا تتعدد المهن وتدرج وفق أهميتها والمؤهلات التي تتطلبها من الأعلى إلى الأسفل، من الحاكم الفيلسوف، الحراس الكاملين كما يسميهم أفلاطون. إلى الحراس المساعدين (المحاربين) إلى الحرفيين والتجار وأصحاب المهن، ولكل فئة فضيلتها الخاصة، فضيلة العقل، الشجاعة، الغريزة، ولكل فئة فضيلتها الخاصة وهي متدرجة من الأعلى إلى الأسفل على شكل سلم قيم يماثل تسلسل وتدرج قسيم المعادن، الذهب، الفضة، البرونز، الحديد، مع العلم أن هذه المماثلة بين سلم قيم اجتماعي وسلم قيم فيزيائي – معادن– لا يجعل من الطبقة عالما مغلقا ستاتيكيا، بل على المستوى الاجتماعي هناك حركة وديناميكية، فلو ولد ولد من برونز لأب من ذهب، يتقهقر للطبقة الأدنى والعكس صحيح، والذي يقرر ذلك هو الحاكم، هذا التسلسل الاجتماعي الوظيفي هو ما حدد العدالة في المدينة الأفلاطونية، إنها بكل بساطة احترام هذا التسلسل، إن العدالة تتحقق في هذا الكل الاجتماعي عندما يقوم كل فرد بوظيفته المتوقعة مع مؤهلاته وأن يبقى في ذلك المكان؛ والعدالة على مستوى الفرد، ليست إلا ذلك الانسجام والتناغم بين قواها الثلاث، الفرد سيكون عادلا ومنسجما كما المدينة، وهذه الأخيرة لا تكون عادلة في كليتها إلا عندما تكون من أفراد عادلين، علاقة التضايف بل والتلازم بين عدالة الفرد وعدالة المدينة، ومسألة التقسيم الثلاثي – في الفرد ثلاث قوى للنفس وفي المدينة ثلاث فئات – تؤكد ما شرعنا فيه القول في هذا المبحث، علاقة التماهي بين المدينة و مواطنيها في الحضارة اليونانية، حيث أن الأهمية الحقيقية للتقسيم الثلاثي المتوازي الذي اقترحه مؤلف الجمهورية "ثلاث أجزاء في النفس الفردية، وثلاث فئات متسلسلة في المدينة – تكمن في أن يبرز فكرة أساسية في العالم الهليني هي فكرة المدينة "باعتبارها النفس المشتركة التي تعتبر النفس الفردية إحدى مكوناتها، وإحدى نتائجها في آن معا".[1]

[1]– التريكي ، فتحي ،أفلاطون و الدياليكتية، المرجع السابق، ص 11.

4-1- المعرفة العقلية وسياسة المدينة:

تحقيق العدالة بالشكل الذي تم تصوره، ومن ثم تحقيق مدينة السعادة والخير الأسمى، مرهون بوضع السلطة بين أيدي الفلاسفة، فإذا جاز لنا اعتبار المدينة التي لا سلطة للفلسفة فيها، مدينة كهف، فإن اليوائق المعرفية – المعرفة الحسية، المعرفة الضنية – والأخلاقية– الظلم، الفساد، الرداءة...– ستتسم لها هذه المدينة الكهف، وصلاحها من هذا التردي المعرفي والأخلاقي يقع على عهدة الفلاسفة الحقيقيين، وهي رحلة صعود من عالم المحسوسات حيث هناك من هم في حاجة إلى المعرفة الحقيقية، إنه الديالكتيك الأفلاطوني "فالديالكتيكية هي الصعود الذي يصل بنا درجة فدرجة إلى معرفة الجوهر في حد ذاته نعني الخير المطلق، وهي أيضا في نفس الوقت رجوع إلى عالم المحسوسات لتبين للناس معرفة حقيقية، وبالتالي لتثقيفهم ثقافة سياسة".[1] يحشد أفلاطون كل المؤهلات والفضائل في شخص الفيلسوف الحاكم، إنه يمثل تركيبا synthèse – مثالي لكل الفضائل الجسمانية والعقلية والأخلاقية، فهو ذلك الشخص الذي يمتلك المعرفة الحقة، معرفة الخير الذي تعصمه، التيه في المتغير والمتعدد "إن غير الفيلسوف يتيه في تعددية المواضيع المتغيرة، أما الفيلسوف فلديه في روحه نموذج مضيء، هو فكرة الخير"[2] وعليه ستكون مهمة الفيلسوف وبفضل المعرفة التي حاز عليها، تحرير بقية الناس من سجنهم في الكهف، عالم الحس، الذي يعتقدون فيه الظلال الخادعة حقيقة، تحريرهم من الضن والارتقاء بهم إلى نور المعرفة، معرفة فكرة الخير، إن هذه الفئة سواء كانت شخصا واحدا أو مجموعة، هي الفئة المؤهلة لقيادة المدينة وتحقيق العدالة فيها، وهكذا تصبح المعرفة سلطة، بل السلطة الوحيدة التي تحقق العدالة، ومن ثم السعادة، من حيث أن المعرفة الحقيقية هي كشف وتمييز.

هي معرفة كلية قادرة على الوصول إلى معرفة الماهيات الثابتة، وذلك هو حلم أفلاطون أن يرى الفلسفة وقد تطابقت مع السلطة.

إن جمهورية أفلاطون، كحلم أو إيتوبيا شكلت نموذجا مثاليا أو سماويا، رأى البعض فيه ابتعادا عن روح المدينة الحقيقية التي اقترب منها في مؤلفاته التي تلت الجمهورية، لقد استبعد نموذجه كل مشاركة أو دور سياسي لما كان يشكل الأغلبية في المدن اليونانية، كالذين يؤلفون الطبقة الاقتصادية، من جهة أخرى هذا النموذج السماوي كان يجعل القانون الذي حل محله حكم وسلطة الفكر l'idéocratie رغم أن لأفلاطون كل المبررات الواقعية والتاريخية المبثوثة في جمهوريته لتبرير مثل هذا الحكم.

1.2. أرسطو سلطة العقل أم سلطة القانون؟

[1] –التريكي، فتحي، أفلاطون والديا ليكتية، تونس، الدار التونسية للنشر، ص 23.

[2] – شوفالييه جون جاك، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 23.

مع أرسطو الواقعي قياسا بأستاذه أفلاطون المثالي، ستنزع السلطة رداء الحكمة والفلسفة التي وشحها بها أفلاطون، لتتجرد وتصبح عارية إلا من طبيعتها، مع أرسطو ستتغير جغرافية العالم الهلنستي وبنيته الاجتماعية والسياسية، من ذلك، أنه لم تعد الدولة المدينة – الدولة –مستقلة ومحافظة على هويتها واستقلاليتها،ولم يعد العالم منقسما إلى يوناني حر وإلى بربري، لقد حدث انتقال من المدينة – الدولة إلى "المدينة العالمية" أو الإمبراطورية التي ستوحد المدن اليونانية تحت سلطتها وتنطلق إلى بقية العالم لكي تضمه إلى هذه الوحدة، وبطل هذا التحول هو" الإسكندر المقدوني" الذي تربى على يد أرسطو المعلم، ومع ذلك فان " السياسة" ظلت إلى حد ما سياسة نشأت من المدينة ولأجل المدينة، في خضم هذه التحولات، وفي خضم علاقة الفيلسوف والمعلم الأول بالحاكم صاحب السلطة المطلقة، يجب أن نستخلص الفكر السياسي الأرسطي، كيف فكر السلطة؟ وأية مكانة للفلسفة والمعرفة في المدينة الأرسطية الأرضية؟.

1-2-1 المدينة كغاية:

لعل الولوج إلى فكر أرسطو السياسي يكون من بوابة المدينة، تحديدا، صورة وتمثل المدينة عنده، إنجاز هذه المهمة، تضطرنا إلى الخضوع إلى منطق مفاده إيجاد العلاقة المنطقية– التلازم– بين العناصر التي تكون السياسة المدينة، الأمر يتعلق بالعلاقة بين: المدينة ، القانون، العدل، السلطة. بداهة، المدينة هي المجال الذي يضم هذه الوقائع، وهو مجال يوجد كاستجابة للطبيعة الإنسانية، كحيوان سياسي، حيث تصبح غاية كال اجتماع هو المدينة، وبما أن غاية الشيء عند أرسطو تشكل طبيعته وخيره الأسمى، فإن المدينة تصبح طبيعة الاجتماع الإنساني وخيره الأسمى الذي ينشد بلوغه من خلال نموه وتطوره، وعليه ولبلوغ هذه الغاية، يمر الاجتماع الإنساني بمراحل من التطور يرتقي من الأدنى إلى الأعلى: العائلة ← القرية← المدينة التي سوف تتميز بوجود سلطة تعنى بالشأن العام، وهي سلطة تختلف في طبيعتها ومداها عن أنواع السلطة التي توجد على مستوى العائلة، أو على مستوى تجمعات أدنى من المدينة "لأن المدينة هي غاية هذه التجمعات، وطبيعة أي شيء هو غايته، لأننا نقول عندما يصل أي شيء إلى نهاية نموه، إن في هذا طبيعة الشيء... وعلاوة على ذلك فإن العلة النهائية وغاية الشيء هي ما يشكل خيره الأسمى".[1] وطبقا لفلسفة أرسطو الغائية، فإن غاية الشيء تشكل الصورة أو الهيأة الكلية والنهائية السابقة عن وجود الشيء نفسه، الذي صيرورة نموه ووجوده تنتهي به إلى تحقيق تلك الغاية، فإن المدينة والحال كهذه، غاية سبقت وجود الأفراد والتجمعات الأقل منها. وبمناسبة ذكر الأفراد، ماديا، فان الانتماء الى المدينة غاية طبيعية للفرد انتماء من شانه أن يؤدي الى تحقيق الفرد لطبيعته الإنسانية ،مادي ،أخلاقيا

(1)- Aristot, La politique, T : par : J. Tricot, Paris, VRII, 1970, P 27.

وعقليا، "إن هذا الانتماء هو الغاية الطبيعية للنمو الفردي، إنه يعطي الإنسان معناه الحقيقي، ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية".[1] ويواصل أرسطو في كتابه "السياسة" الكلام عن هذه الطبيعة كحيوان سياسي، وككائن ناطق عاقل، "فمن البديهي أن يكون الإنسان حيوانا سياسيا مرتبته أعلى من نحلة ما أو من أي حيوان آخر يعيش في قطيع، إذ الإنسان هو الوحيد من بين كل الحيوانات يمتلك الكلام".[2] مما يجعل من المدينة، ليس مجرد مجال لتجمع أفراد للعيش معا في إطار جماعة لإشباع حاجات مادية، ولكن كمجال لتحقيق الطبيعة الأخلاقية للإنسان، وكنتيجة لذلك، تحقيق "الخير الأسمى"، إنها، أي المدينة "لا تختصر في جماعة مكانية يتشارك فيها الناس بهدف تأمين وجودهم المادي، إنها من حيث ماهيتها، تجمع من أجل عيش جيد؛ من أجل العيش بصفة مشتركة بأفضل طريقة ممكنة أخلاقيا أو ماديا؛ من أجل تحقيق السعادة والفضيلة في حياة كاملة ومستقلة".[3] من أجل ذلك، هي فضاء لتحقيق غايات أخلاقية، وبهذا يجب أن نلاحظ أية علاقة حميمية بين السياسي والأخلاقي عند أرسطو. حيث أن بحثه في الأخلاق في "النيقوماخ" يستبطن دلالات سياسية واضحة، وربما كانت تلك الدلالات السياسية في النيقوماخ أكثر وضوحا منها في "السياسة"،[4] إن ما نلاحظ على أرسطو أن كتابه في السياسة هو كتاب في الدستور أكثر منه في السياسة، وأن فلسفته السياسية تستقي من كتابه أخلاق نيقاماخوس، حيث يتجلى الأفق السياسي الخصب، والنظرة العقلانية للمدينة والسياسة".[5] ومهما يكن، فإن البحث الأخلاقي والبحث السياسي عند أرسطو يشكلان رافدين يصبان في نهر واحد. والسؤال الأهم الذي يطرحه أرسطو، هو من سيكون صاحب السيادة في المدينة؟ أيهما أفضل حكما؟ سيادة القانون أم حكم الإنسان؟

1-2-2السلطة للقانون:

سيكون هذا العنصر، إجابة عن السؤال المطروح، اذ أن إجابة أرسطو المختصرة هي: القوانين هي الأفضل، هذه الإجابة جاءت بعد مناقشة مستفيضة للأطروحتين، أطروحة الحاكم الأفضل أم القوانين الأفضل، المبررات عديدة لعل أهمها، موضوعية القوانين عموميتها وثباتها، فهي موضوعية وأنها عامة ومجردة، بينما الإنسان يخضع لإغراءات نفسية وضغوط مصلحته الذاتية، ويحرف مبدأ المساواة والعدالة، ليتحول إلى طاغية، كما أنه سيكون مضادا للطبيعة أن يحكم شخص بقية أشخاص متشابهين ومتساوين في

---

[1]– شوفالييه، جون جاك، تاريخ الفكر السياسي، ج1، ص 78.

[2]- Aristo, La politique, P 29.

[3]– شوفالييه، جون جاك، المرجع السابق، ص 78.

[4]– مازال هناك جدل حول هذا الكتاب، من حيث نسبته لأرسطو، ومن حيث خاصة ترتيب أجزائه، وما هو لأرسطو وما أضيف إليه.

[5]– بوعرفة، عبد القادر، مقدمات في السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 101.

الحقوق والمكانة، متى، والحال هكذا يتدخل الإنسان؟ إن السلطة السيدة في المدينة تظل في عموميتها للقانون، وفي حالة عجز القانون لعموميته، وعدم قدرته على الإحاطة بالحالات الخاصة والمتغيرة، فإن أرسطو يقترح وبعد أن يوازن بين حلين متناقضين:

- الإنسان الكامل أو هيأة من المواطنين – أن تقوم هيأة من المواطنين منبثقة من الأكثرية ولها مؤهلات تشبه الإنسان الكامل، بالاجتهاد والحلول مكان القانون في الحالات الاستثنائية التي ذكرناها. إنها حكم النخبة والتي تتمثل وظيفتها في كونها حارسة للقوانين.ولأن القانون منبثق من الدستور، فإن الجزء الأكثر أهمية وأولوية في الدستور، [1] هو ذلك الجزء الذي ينبثق منه القانون، تحديدا الجزء التشريعي الذي هو السلطة السيدة، وإذا كان هذا الجزء يعبر عن سلطة وسيادة القانون والتشريع، فإن الجزء الثاني أي فئة الحكام المنفذين، يستمد سلطته من الجزء الأول ، مهمة الحكام إذن هي حراسة القانون وتنفيذه.

أرسطو المحافظ، سيهتم كثيرا بمسألة ديمومة النظام والاستقرار السياسي، فهو يعتبر أن الفشل في تنظيم السلطة القضائية والتي تعتبر الجزء الثالث من الدستور مسؤولا عنها، يسبب الثورات ويؤدي إلى اختلال النظام وتغيره، فمسألة تغيير القوانين مسألة غير محبذة، والاستهتار بالقوانين والأعراف تؤدي إلى الاستقرار "إن سلطة القانون في تأمين الطاعة والولاء والمحافظة على الاستقرار السياسي تقوم غلى مدى كبير على العرف والاستخفاف بسهولة بالقوانين القديمة واستبدالها بقوانين جديدة ستؤدي إلى إضعاف أعماق جوهر القانون. [2]

ما هو مصدر السلطة، سلطة الحكام؟ واضح من خلال العرض السابق وحسب التسلسل المنطقي أن السلطة تنبثق من القوانين، وسلطة القوانين إنما تنبثق من سلطة المشرع –الدستور- والمشرع له مهام ذات طبيعة تربوية، فعلية تقع على عهدة استدماج هذه القوانين في أرواح المواطنين، وهذا ما يدخل في روح الدستور، وهو أمر يحتاج إلى وقت لتصبح معها القوانين عادات وأعراف، من هنا، وكما أسلفت، التأكيد على المحافظة على القوانين، مكتوبة كانت، أم كانت في شكل أعراف، وعليه فليس من المستغرب على الإطلاق أن تكون "سيادة القانون هي المساهمة الأثمن التي قدمها أرسطو للدستورية في الأزمنة التالية". [3]

---

[1] – يميز أرسطو بن ثلاثة أجزاء للدستور، جزء خاص بالتشريع، جزء خاص بالتنفيذ (الحاكم)، جزء خاص بالعدالة والقضاء، وقد أخذ بتصنيف أفلاطون للدساتير والمقياس في هذا التصنيف هو المصلحة العامة..

[2] – ديورنت، وول ، قصة الفلسفة، ت: فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، ط5، 1985، ص 32-93.

[3] – شوفالييه ، جون جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ج1،ص 85.

1-2-3العدالة والخير في مدينة أرسطو:

كل الطرق تؤدي إلى غاية واحدة في مدينة أرسطو، تحقيق الخير الأسمى والسعادة، فالمدينة الأرسطية هي جماعة لها غايات أخلاقية كما أسلفنا، يحكمها القانون الذي يعبر عن هذه الغايات الأخلاقية ويحققها، وبالنسبة لأرسطو الالتزام بالقانون هو التزام أخلاقي واحترامه يؤدي إلى تحقيق العدالة، فما هي العدالة وأية علاقة تقوم بينها وبين السياسة، ومن ثم السلطة؟

يميز أرسطو بين نمطين من العدالة، العدالة الكلية أو العامة، والعدالة الخاصة، فالعدالة العامة أو الكلية هي تلك العدالة المرتبطة بتحقيق المصلحة العامة ومصلحة الغير، وهي عدالة تجمع كل الفضائل أو هي الفضيلة الكبرى، والقانون الذي يشكل القاعدة الأخلاقية للجماعة، الخضوع له هو ما يحقق العدالة. وفي معناها الخاص، وفي خضم الحياة العملية والاجتماعية في المدينة التي مواطنوها متساوون، نفهم العدالة في علاقتها بالمساواة فعندما لا يأخذ المواطن إلا ما يستحقه احتراما للمساواة يكون عادلا، وعدالة الاستحقاق هذه تنقسم بدورها إلى عدالة توزيع، وعدالة قصاص، وعدالة التوزيع هي ما يهم السياسة على أساس أن شكل الحكم هو الذي سيحدد المعيار والمقياس العادل للتوزيع، وقبل أن نذهب إلى مسألة السلطة، وموقع المعرفة أو الفيلسوف في المدينة الأرسطية، يجب الإشارة على سبيل التذكير بتأكيد أرسطو على فضيلة الصداقة كفضيلة مصاحبة للعدالة، مهما يكن نمط العدالة، فإن قاعدتها التي تستند عليها، خاصة العدالة العامة، هي القانون باعتباره تعبيرا عمليا للأخلاق كما أسلفنا، وتعبيرا عن العقل الذي يوازي ويقرر قاعدة الوسط ويحرر من الرغبات والأهواء، وتعبيرا عن الطبيعة "فالقانون باعتباره عقلا وأخلاقا، هو أيضا طبيعي، مثلما أن المدينة هي الشكل الأعلى للحياة الأخلاقية– طبيعية ! وهكذا فإن سيادة القانون ستكون في نفس الوقت سيادة للعقل وللأخلاق والطبيعة".[1]

1-2-4 السلطة في المدينة الأرسطية:

إذا أردنا تلخيص ما سلف، قلنا أن المدينة هي غاية الاجتماع الإنساني، وهو اجتماع ينشأ لتحقيق غايات أخلاقية، ووسائل تحقيق ذلك يجب أن تكون من نفس طبيعة تلك الغايات؛ القانون هو السيد والالتزام به، الذي هو التزام أخلاقي في نفس الوقت هو ما يحقق العدالة. وهكذا فإن لحياة المثالية المرغوب فيها من الفرد في المدينة، هي تلك الحياة التي تنسجم مع أكثر ما فيه نبلا، العقل، والدستور المثالي هو ذلك الدستور الذي يحقق مثل هذه الحياة، وعليه فإن غاية وجود الدولة، هي تحقيق السعادة، هذا هو أرسطو من خلال نصوصه، وهي نصوص تقرر القاعدة المعيارية في الأخلاق والسياسة، ما يجب أن تكون عليه المدينة، ما يجب أن يكون عليه القانون، ما يجب أن يكون عليه الدستور، ما يجب أن

---

[1]– شوفالييه ، جون جاك ، المرجع السابق، ص 86.

تكون عليه حياة المواطن اليوناني، ولكن كم تقدر المسافة بين هذا النموذج وواقع المدينة اليونانية؟، لا شك أن المسافة بين المدينة التاريخية والنموذج الذي اقترحه أرسطو أقصر من تلك التي بين أثينا والجمهورية الأفلاطونية، ولكن لا يغرينا هذا للمبالغة في ذم مثالية أفلاطون ومدح واقعية أرسطو. المفتاح إلى المقارنة، ومن ثم الى تفسير النتائج التي وصل إليها هذا أو ذاك، هو العلاقة مع السلطة القائمة، إن أثينا التي عاش فيها أفلاطون كانت ترزح تحت حكم "الثلاثين" ثم الديمقراطية الأثينية التي قتلت سقراط، ولن تكون المدينة مدينة خير، إلا إذا وضعت على هرم سلطتها الفلسفة، أما عندما جاء أرسطو إلى أثينا– 367 ق.م فقد كانت ضمن الإمبراطورية المقدونية إمبراطورية "فليب" الذي استدعاه ليكون مربيا لإبنه "الإسكندر" الذي أصبح الملك منذ 333 ق.م وغير الخريطة السياسية والجغرافية، لا لليونان فقط، ولكن للعالم القديم بأسره، لقد نشأ أرسطو على غرار أسرته في رعاية وحماية السلطة في مقدونيا، فقد كان والده طبيب وصديق "ميثناس" جد "الإسكند"ر، وسرعان ما أصبح هو نفسه مربيا للأكسندر في بلاط الملك "فليب"، ولما تسلم الإسكندر الحكم عقب اغتيال أبيه، ظل أرسطو يحظى بعناية "الإسكندر"، وظل هو فيلسوف الأمبراطورية المقدونية، وعندما تغيرت الظروف السياسية بموت الإسكندر، ثارت المدن اليونانية بما في ذلك أثينا التي أرادت مرة أخرى الانتقام من الفيلسوف الذي هرب من العقاب، وهو مؤشر أن أثينا الثائرة على حكم الإسكندر، كانت ترى في أرسطو الوجه الفكري أو الأيديولوجي لغزو الإسكندر العسكري، والحق أنه يمكن أن ننظر إلى فلسفة أرسطو طاليس التركيبية، وكأنها فلسفة تعكس رغبة الاسكندر التوحيدية الملحة: "إنهما مقدونيان عظيمان يوحدان عالمين فوضويين"، فإذا كان أفلاطون هو فيلسوف الفردية الارستقراطية، فإن أرسطو طاليس سيظل بمثابة الفيلسوف الرسمي لأمبراطورية أتوقراطية، بنما تعكس فلسفته باسرها ذلك النظام الاجتماعي الذي خدمه والذي بدوره أسبغ عليه كل النعم"،[(1)] إن قاعدة الوسط الذهبي في مجال الأخلاق، ومنطقه، خاصة القياس le syllogisme الذي يعطي الأولوية للكل في تحديد الأجزاء، وواقعيته السياسية والقانونية في مجال سيادة القانون والدستور، مؤشرات تؤكد الصلة بين فلسفة أرسطو والبنية السياسية للنظام السياسي، وبالتالي تعيد الأمور إلى نصابها في العلاقة بين السلطة والمعرفة في المدينة الأرسطية "فكلما درسنا أرسطو طاليس في علاقته بالتيارات السياسية في عصره، كلما رأينا أنه لا يمكن فهمه على أساس أن الدولة الكبرى هي التي تنبع من الفلسفة الأرسطية، بل الفلسفة هي التي تأتي إلى الوجود لكي تبرر وجود مجتمع طبقي جامد تضفي عليه ثوبا عقليا"[(2)]، وينسب إلى أرسطو أنه سأل الاسكندر عندما كان مربيا له: أين سيكون موقعي منك عندما يؤل إليك الأمر؟ فقال الإسكندر: تكون حيث تضعك طاعتك، وبغض

[(1)] – لويس ، جون – مدخل إلى الفلسفة، ت: أنور عبد الملك، بيروت، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط3، 1978، ص 35.

[(2)] –المرجع ذاته، ص 36.

النظر عن مصدر هذه الواقعة ومدى صحتها، فإن الأمر يتعلق بحوار بين المعرفة و السلطة، وهو حوار يقرر تبعية المعرفة للسلطة من حيث أنها خادمة، وقيمتها تتناسب طردا مع الطاعة والخضوع، إن الفيلسوف في مدينة أفلاطون هو حاكمها، بينما الفيلسوف في مدينة أرسطو "ليس إلا حلية للمدينة الأرسطوطاليسية" التي تعتبر الحكمة النظرية ضرورية لها بصفة مطلقة؛ في حين أنه كان الأساس والرئيس المطلق – لأنه يملك الحكمة الأعلى– والقانون الحي للمدينة الأفلاطونية".[1] إن المعرفة النظرية حاجة ضرورية في المدينة لكنها معرفة لا تحكم، إنها وسيلة ضرورية لتطوير الحكم انتشاره وتبريره.

المبحث الثاني:السلطة في العصر الوسيط ، من "مدينة الله" الى قانون "العصبية" الخلدوني:

2-1- القديس أوغسطين، "مدينة الله" و "المدينة الأرضية"

بعد أرسطو سيتأسس العالم الهلنيستى نتيجة رغبة وعمل تلميذه الطاغية، ألكسندر المقدونين في الخروج من طوق المدينة الدولة إلى بقية العالم وإلى شعوب أخرى خارج اليونان ثم سينتهي هذا العالم الذي أسسه الإسكندر بالغزو الروماني، هذه الإمبراطورية التاريخية ستخلف تراثا عسكريا وقانونيا ضخما وسيؤدي اعتناق امبراطورها....المحبة إلى نتائج جذرية على الصعيد الفكري وعلى الصعيد السياسي، حيث سيدخل الدين كطرف أساسي في المعادلة التاريخية للغرب، تراث يوناني، فتراث هلنيستي بفلسفة الرواقية فالتراث الديني الوثني وفلسفة القانون السياسية الرومانية يضاف إليها الدين المسيحي بلاهوته وفلسفته الأخلاقية، سيرث القديس أوغسطينSaint-Augustin(354–430م) كل هذا التراث ويعيد صياغته من منظور جديد، فيه الكثير من الجوانب التوفيقية بين هذا التراث الفلسفي منه خاصة و الدين المسيحي؛ وفي المسألة السياسية سيصهر التراث الفلسفي والاهوت المسيحي في "مدينة الله" لمؤلف الضخم الذي ضمنه نظريته السياسية.

"مدينة الله" مرافعة من أجل المسيحية، كتصور للعالم وتصور لما ينبغي أن تكون عليه السياسة، كتبه في سياق النقاش المحموم حول أسباب سقوط الإمبراطورية الرومانية، حيث" أراد به الدعوة إلى الدفاع عن المسيحية ضد الوثنيين الذين زعموا ان الدين المسيحي كان السبب في سقوط الإمبراطورية الرومانية"[2]

[1] – شوفاليه ، جون جاك ، المرجع السابق، ص 79.

[2] –سعد، فاروق، تراث الفكر السياسي قبل وبعد "الأمير"، ت خيرى حماد، بيروت، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ط24، 2002، ص 230.

في هذا الكتاب الذي ألف في سنة 413من يعرض أوغسطين نظريته في الدولة، من حيث طبيعتها، من حيث علاقتها بالعدالة، ومن حيث علاقتها بشكل خاص بالكنيسة؛ يضم هذا الكتاب بين دفتيه اثنين وعشرين كتابا، خصص العشرة الأولى منه للرد على ادعاءات الوثنيين بتحميل المسيحية مصير الإمبراطورية الرومانية وفي نفس الوقت ينقد هذه الوثنية، من حيث أنها عاجزة عن تحقيق السعادة في الحياة الأرضية والسعادة الأبدية في الحياة الأخروية، مقدما في نفس الوقت تحليلا جينيالوجيا للمدينتين، مدينة الله والمدينة الأرضية، يقول عن الجذر أو الأصل الذي صدرت منه المدينتان: "فحب الذات لحد احتقار الذات، صنع المدينة الأرضية –CivtasTerrana– وحب الله، لحد احتقار الذات، صنع المدينة السماوية، إن المدينة الأولى تمجد ذاتها، أما الثانية فتمجد الرب، الأول تبحث مجد آتيا من البشر، أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير، هو مجدها الأكبر"[1]

فعن الحب صدرت المدينتان، الا أن حب الذات صنع المدينة الأرضية، وحب الله صنع مدينة لله، والمسيحي يشارك الوثني السكن في المدينة الأرضية، يقاسمه نفس النعم ونفس النقم، ويخضع كغيره لنفس القانون، ولكن ما يميز بينهما، أن المسيحي ليس الا مارا أو مسافرا في المدينة الأرضية، طالبا السكن الأبدي والخيرات الأبدية في الحياة الأخرى، مستعملا خيرات المدينة الأرضية وسيلة لبلوغ الغية الحقيقية، مدينة الله او المدينة السماوية توجد في المدينة الأرضية في حالة حج بين ساكني المدينة الأرضية في حالة منفى أو غربة بين من لا يؤمن، منتظرة الخلاص لذي وعد الله عباده المؤمنين الغرباء في المدينة الأرضية.

ورغم أن المدينة الأرضية كيان مجازي، فانها ومع ذلك تضم خيرين وأشرار، و كبشر لا نستطيع التمييز بينهم إذ سيفعل ذلك الله في اليوم الأخير، وهؤلاء جميعا ومهما كانت صفاتهم عبارة عن مواطنين خاضعين لسلطة الدولة.

فكيف يتصور أوغسطين الدولة؟

يعتبر أوغسطين الهيمنة والسيطرة التي يمارسها الإنسان على الانسان، حالة غريبة و مصطنعة، تتعارض والطبيعة الانسانية في نقائها الأول قبل الخطيئة، ولكن السيطرة حالة واقعية وتاريخية في المدينة الأرضية، يفسرها أوغسطين بأنها ثمن وتضحية يقدمها الإنسان التاريخي تكفيرا عن الخطيئة، وهي حالة مؤقتة، أي حالة انقسام البشر في المدينة الأرضية بين حاكم ومحكوم ستزول بعد هذا التاريخ الأرضي عندما يعود الإنسان إلى الله الذي هو الديان والحاكم الوحيد، في انتظار ذلك، توصي مسيحية القديس

---

[1]–أوغستين، مدينة الله، ت.ج، كومبيه ، باريس، منشورات "دومبار كالب" ، ط4، 1960،نقلا عن جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص 152.

أوغسطين المسيحين بطاعة من يمثل السلطة لأنها جزء من النظام أي طبيعة ثانية وأن يقدم المسيحي احترامه وتمجيده للسلطة القائمة، وأن يفى بجميع التزاماته المالية نحوها، وهو إذ يفعل ذلك، يطيع الله أكثر مما يطيع البشر "إن كل سلطة قائمة في هذا العالم يجب أن تمجد من قبل أولئلك الذين هم أفضل منها، إن المسيحي بقيامه بهذا يطيع البشر أقل مما يطيع الله الذي أمره بهذا" [1]وخلال ذلك، على المسيحي أن يظل محتفظا باستقلال ايمانه إزاء السلطة، غير واضع إياه تحت سلطة ذوي المناصب، وفي هذا الاطار يسلك أوغسطين مسلك قاعدة الوسط الذهبي بين قاعدة "ما للقيصر للقيصر، وما لله لله" إذ يوصي بما يدعوه "المزاج العادل" وبمناسبة الكلام عن ما للقيصر وما لله، يميز أوغسطين بين السلطة الروحية المتمثلة بالكنيسة والسلطة الزمنية المتمثلة بالدولة، من حيث أنهما مؤسستان تتبادلان الاستقلال وفي نفس الوقت التعاون الوثيق، مرجحا التفوق المعنوي للسلطة الروحية إذ أن " عظمة الأكليروس لا يمكن أن تقارن بعظة أحد لأن الأساقفة هم خلفاء الأنبياء والرسل" [2]

-2-2- ابن خلدون، السلطة كقوة وتغلب:

أوصلنا الخط التاريخي المتصاعد أخيرا إلى ابن خلدون، وإلى مكان غير بعيد عن العالم الهلينستي، عالم تلامس تخومه مكاننا وفي مرات تخترقه، الأمر لا يتعلق بالجغرافيا فقط، ولكن بالتحديد تأثير الفكر اليوناني في حضارتنا، المهم إن ابن خلدن ومن وراءه العالم الإسلامي له تجربته التاريخية والحضارية والتي ستطبع الفكر السياسي لعلماء الإسلام بطابعها وخصوصيتها.

لماذا ابن خلدون؟ وليس الفارابي المنظر الكبير للسياسة المدنية في الإسلام أو ابن باجه أو إخوان الصفاء والقائمة تطول ! ابن خلدون، وبالإضافة إلى القيمة العلمية والموضوعية لأطروحاته حول السلطة، الملك والسياسة، هناك القيمة التاريخية والسوسيولوجية للمقدمة، فقد شهد ابن خلدون أفول الحضارة والدولة الإسلامية منخرطا في هذا المشهد الدرامي، انخراطا كليا كأنما "نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة" كما جاء في مقدمته لتشكل ثمرة لهذا الانخراط وتمثل كما يقال: "غناء بجح" وعليه ستكون المقدمة آخر مقطع وأجمله، تؤديه حضارة عمرت أكثر من خمسة قرون، وستشكل المقدمة في اعتقادي، خزانا انتهت إليه كل روافد الفكر في العالم الإسلامي، هذا من ناحية، من ناحية أخرى أعتقد أن الواقع والتاريخ اللذان شكلا موضوعا للمقدمة لم يتغيرا بنيويا، من أجل ذلك مازال ابن خلدون معاصرا لنا في الكثير من القضايا، خاصة تلك القضايا المتعلقة بالسلطة و الدين، وقيمتها النظرية مازالت حضارة في إثارة إشكاليات واقعنا الراهن وحل قضاياه كما لاحظ ذلك "الجابري" في بحثه

[1]-شوفالييه، جون جاك، تاريخ الفكر السياسي، ج 1، ص 154.

[2]-المرجع السابق، ص 158.

حول ابن خلدون إذ يقول: "وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث، ليست في استعراض وقائعها الخارجية، بل في محاولة فك رموزها، واجلاء غوامضها، فإن قيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاغلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة، ليست هي الأخرى فيما يقرره التاريخ أ يصدره من أحكام، بل إنها كامنة في حل الإشكالات العديدة التي تطرحها والقضايا الشائكة التي تثيرها"،[1] ولما كان الأمر هكذا، فإن وجود ابن خلدون أكثر من ضروري، ووجوده يجب أن يكون فعالا ووظيفيا، وعليه، ولما كانت مهمة هذا الفصل محددة في العرض التاريخي لمفهوم السلطة كما تحدد في تاريخ الفلسفة السياسية منها خاصة، فإن هذا المبحث سيركز على المطالب التالية:

1. **الوازع وضرورة السلطة.**
2. **السلطة كقوة وتغلب.**
3. **الديني، المعرفي والسلطة في المقدمة.**

1-2-2- الوازع وضرورة السلطة:

هناك قاسم مشترك بين كل المنظرين للسلطة، عندما يتعلق الأمر بأساسها وأشكال ممارستها، يتمثل هذا القاسم المشترك في البدء بمقدمة مفادها: عرض لطبيعة الإنسان، خاصة من حيث طبيعته الأخلاقية: أيهما يحدد طبيعة الإنسان، الخير أم الشر؟ الأنانية و العزلة أم الاجتماع والتعاون؟، تقييم هذه الطبيعة يحدد إلى حد كبير موقف هذا المنظر أو ذاك من إشكالية أساس السلطة وأشكال ممارستها، لا يخرج ابن خلدون عن هذا التقليد، من أجل ذلك يشكل تصوره لطبيعة الإنسان مقدمة وقاعدة لفكرة السياسي، فأي طبيعة وسجية يتميز بها الإنسان عند ابن خلدون؟

تجمع الطبيعة الإنسانية في ثناياها خصلتين متناقضتين، فمن ناحية هي "اجتماعية"، من حيث عجزه أن يعيش منفردا، فهو في حاجة إلى الآخر للتعاون معه لتحصيل العيش، ومن ناحية أخرى، الإنسان عدواني بطبعه، وما يلحق ذلك من طبائع سلبية، الأنانية حب التملك " فمن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه إلى أن يصده وازع"،[2] فطبيعة الإنسان المزدوجة اقتضت قيام الوازع، ولما كانت هذه الطبيعة لها من السلطان ما لها، فإن لجمها لقيام الاجتماع الإنساني اقتضى قيام سلطتها من جنسها أو طبيعتها (القوة، القهر والغلبة) وعليه، الوازع هنا إنما هو السلطة التي تشكل أو نتيجة من النتائج اللازمة عن تصور ابن خلدون للطبيعة

---

[1] – الجابري ،محمد عابد ، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2001، ص 12.

[2] – ابن خلدون، المقدمة، ، ص132.

الإنسانية، لتتوالى بعد ذلك جملة من النتائج الأخرى، أولها تلك الناتجة عن تفصيل نوعية العدوان، ونوعية المكان (بدو أو حضر)، **وبغض النظر عن هذه التفاصيل، فإن النتيجة التي نتجه إليها والتي تشكل قلب الرحى في النظرية الخلدونية هي "العصبية" والتركيز سيكون بطبيعة الحال على نتائجها ومفعولها السياسي، وإن كان هذا هو الجانب الذي تناوله فيها ابن خلدون، استجابة لهدفه الرئيس: عوامل نشوء وسقوط الدول، فما هي العصبية عند صاحب المقدمة؟ ما هي علاقتها بالسلطة وإلى أي مدى يمكن اعتبارها القانون الذي يفسر قيام الدولة وسقوطها؟، ومن ثم العمران البشري ومراتبه، من حيث أن ابن خلدون تصور "العمران البشري على أساس أن الدولة هي المحور الذي تدور حوله شؤون الاجتماع والهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية".[1] يكاد يكون هناك إجماع بين الباحثين الذين تمكنا من الإطلاع على بحوثهم في الموضوع، على أن العصبية هي مفتاح بيت الحكمة الخلدوني، ومنه التركيز عليها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقول: "غاستون بوثول" "ولقد نصصنا على تفاصيل نظرية العصبية عند ابن خلدون، لأنها تشكل حجر الزاوية في كل فلسفته، وعليها تقوم سيكولوجيته، أخلاقياته وفلسفته للتاريخ دفعة واحدة"،[2] وفي نفس الاتجاه والمنحى، "جورج لابيكا" يؤكد على أهمية العصبية في النظرية الخلدونية، عندما يعتبرها التفسير الذي يغطي ويشمل كل شيء إذ يقول: "يظهر إن قانون العصبية بصفته منبعا للقوة الاجتماعية لا يستثني شيئا".[3]**

وقد نحى هذا المنحى جل الباحثين العرب الذين تصدوا للبحث في هذه المسألة على غرار "عبد الرحمان" "وافي"، "الحصري"، "الجابري"، "عبد المجيد مزيان". ومهما يكن، وإن كانت لفظة "عصبية" و"عصبة" من المصطلحات المتداولة في الفضاء التداولي العربي، فإن المعنى الذي حمله إياها ابن خلدون، والعلاقة التي أوجدها بين هذا المعنى وظواهر أخرى، هي ما يشكل مظهر الإبداع والجدة عند صاحب المقدمة، فإذا كانت العصبة في التداول اللساني العربي تشير بشكل أو بآخر إلى قرابة الرجل من أصوله لأبيه، لتعني الجماعة المكونة لقرابته، الملازمين له، فإن معناها، خصائصها وفاعليتها تكمن في كونها رابطة طبيعية، تقوم على أساس طبيعي هو القرابة "فالعصبية تعني –كما قلنا– الجماعة، ولكن ليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التي تتكون "من أقارب الرجل الذين يلازمونه"، وهذا يعني: أولا، أن العصبية تقوم أساسا على القرابة، ثانيا، أن جميع أقارب الرجل ليسوا بالضرورة عصبة له، بل فقط الذين

---

[1] – الجابري ، محمد عابد ، العصبية والدولة، مرجع سابق ، ص 119.

[2]- Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun : sa philosophie sociale, Paris, Librairie orientaliste Paul Gerther, 1930, P 61.

[3]- Georges Labica, politique et religion Chez Ibn Khaldoun, Essai sur l'idéologie Musulmane, Algérie, SNED, 1966. .

يلازمونه منهم"،[1] إذن القرابة والتلازم هما ما يؤسس العصبة ويميزها، ولما كان أساس وجودها وإنبنائها أساس طبيعي، فإن فعاليتها ووظيفتها تظهر أكثر ما تظهر عندما تهدد غريزة البقاء والاستمرار للجماعة أو للفرد فيتعصب أفرادها لبعضهم البعض، لتنشأ هكذا قوة مادية ومعنوية هائلة، يذوب في بوتقتها الأفراد. إذ تصبح الجماعة وكأنها جسم واحد بشعور واحد، وهو ما يكون ويعنى العصبية، لدرجة أن الجابري يسمي ذلك "الوعي العصبي" على غرار الوعي الطبقي، ليتحدد معناها ودائما حسب الجابري بكونها: "رابطة اجتماعية، سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطا مستمرا، يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد: كأفراد أو كجماعة"،[2] بلفظة جامعة، العصبية قوة، وهي كذلك لأنها نابعة من الطبيعة الإنسانية المجبولة على مناصرة القريب والنصرة عليه حيث تكون أشد بالقياس إلى النسب البعيد، لتنقسم العصبية بذلك، إلى عصبية محددة بجماعة الأقارب بالدم والنسب، وإلى عصبية عامة أكثر اتساعا وشمولا، تشمل النسب البعيد، بما في ذلك الذي انتسب إلى الجماعة بحكم الألفة والمعاشرة، إذ تصبح مصلحة هذا النسب، مرتبطة بمصلحة الجماعة واستمرارها، لتظهر العصبية في كل الأحوال أول ما تظهر كقوة للمدافعة وفي شروط معينة كقوة للمطالبة أي تأسيس سلطة أو ملك بالتعبير الخلدوني.

2-2-2 – السلطة كقوة وتغلب:

إن العصبية قوة، لكنها قوة ديناميكية، متحركة وخط حركتها وسيرها منتهاه الملك كغاية للعصبية، فكيف تقطع العصبية هذه المسافة من كونها قوة للمدافعة إلى أن تصبح قوة للمطالبة، وبالتالي تأسيس الملك؟.

"الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، وإنما هو بضرورة الوجود وترتيبه"، [3] يشير هذا النص إلى أن سعي العصبية إنما هو سعي إلى غاية نهائية، هي الملك، لدرجة أنه يصف في نص آخر ذلك "بالجري" وهذا إنما هو استجابة للطبيعة، طبيعة العمران المحكوم بمستقر العادة، وقبل الوصول إلى هذه الغاية، هناك وكما أسلفنا مسافة تقطعها العصبية من مبتدأها، أي كقوة للمدافعة في الجماعة الواحدة الملتحمة بالنسب إلى الرئاسة، فالملك. مجال العصبية كقوة للمدافعة هو جماعة البدو، ونوع العدوان المعنى بالمدافعة هنا، هو العدوان الذي يقع على العصبية من عصبية أخرى، أما ذلك العدوان

[1] – الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، ، ص 167.

[2] –المرجع ذاته، ص 168.

[3] –المرجع السابق ، ص 168.

الذي يقع بين أفراد العصبية الواحدة، فإن حله يقع على عهدة شيخ القبيلة والذي لا يملك سلطة بمعناها المادي القاهر، أي أن السلطة لم تصل إلى درجة الرئاسة، وإنما هي هيبة تجلة ووقار.[1]

ولابد من الإشارة أن الأمر يتعلق بالعصبية المحددة في الجماعة ذات النسب القريب، أما عندما يتعلق الام بالعصبية العامة حيث العصبية بالنسب البعيد فإن الرئاسة تتحقق بالغلبة، أي غلبة جماعة من جماعات المكونة للعصبية العامة، إذ "لابد في الرئاسة على القوم أن يكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذ أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع."[2] عند هذا الحد تكون الشروط قد هيأت لهذه العصبية للمطالبة، اي الحركة والانتقال في المكان، وكذا تغير وحركة في المكانة والدور، الانتقال من مجال البداوة إلى الحضارة ومن لرئاسة إلى الملك والدولة، وهذا يتم ضمن جملة من العوامل الموضوعية الفاعلة الأخرى، بعضها يقع على مستوى العمران البدوي، والأخرى على مستوى العمران الحضري، فأما تلك التي للعمران البدوي، وبحكم ظروفه الاقتصادية – الطريقة التي يسلكها الناس في معاشهم والقائمة على اقتصاد الكفاف وشظف العيش– فإن الحركة والمطالبة إنما تتجه إلى طلب رغد العيش والحضارة و هي حركة طبيعية، يضاف إلى ذلك قيمة وأهمية الدعوى الدينية، والأمر يتعلق هنا وبشكل خاص ومحدد بالعصبيات العربية، حيث أن العنصر القادم سيكون محل تفصيل للعلاقة بين الدين والعصبية ومن ثم السلطة عند ابن خلدون، أما العامل المساعد بل والضروري الذي يقع في الضفة الأخرى، أي في العمران الحضري، فهو ضعف وهرم الدولة القائمة في هذا المصر أو ذاك، هكذا يكتمل رسم لوحة السلطة عند ابن خلدون من خلال سلم متدرج وصاعد من سلطة معنوية في شكل هيبة، تجلة ووقار لشيخ القبيلة، إلى الرئاسة حيث تكتسب العصبية خصائص مادية تتميز بالقهر والغلبة أي القوة، ولكن مجالها ومهامها مازالت محدودة على من هو داخل في العصبية الخاصة والعامة، ثم تصبح تلك السلطة أكثر قوة وامتدادا، لتتحول إلى ملك صريح في دولة تتسمى بالعصبية الغالبة، وتنتسب إليها؛ مع الإشارة إلى التمييز الذي يجب أن نقيمه بين ما يعنيه ابن خلدون من مفهوم "الملك" ومفهوم "الدولة"، فالأول يشير إلى السلطة الفعلية التي لعصبية ما على مجال جغرافي وديمغرافي محدد، أما الدولة فهي المدة الزمنية التي تحكم فيها عصبية ما، فالدولة وبالاصطلاح الحديث وباعتبارها صورة للعمران البشري، يعتبر الاجتماع البشري مادته كما يفهمه ابن خلدون، لها وجهين متلازمين، ملك ودولة، وصاحب المقدمة وبالاستناد إلى العصبية وما يلحقها، فصل في ما يلحق الدولة من تبدل وتغير، كما يلحق العمر التبدل والتغير من الميلاد إلى الضعف والهرم.

[1] –في الفصل الأول تمت الإشارة إلى ذلك للتدليل على نمط من السلطة ذات الطابع المعنوي، وليس ذات طابع مادي قهري، مما يفسر ويبرر استخدام مفهوم "دين المعنى.

[2] –المرجع السابق، ص 168.

3-2-2- الديني والسياسي في المقدمة:

إذا كان مفهوم العصبية قد حاز على حصة الأسد في هذا المبحث، فلأهميته بطبيعة الحال، ولكن حتى تكتمل غايات هذا المبحث لابد من عقد العلاقة بين العصبية كمفهوم، ومفاهيم أخرى متجاوة متضايقة معه، الدين من جهة، والمعرفة من جهة أخرى، وموقع السلطة كما حددها ابن خلدون من ذلك كله.

لقد انتهينا للتو من تقرير أن السلطة ملك، والملك إنما ينشأ بالقوة والتغلب، وأشرنا من طرف خفي إلى موقع الدين من العصبية وبالتالي موقعه من السلطة وتأثيره في نشأتها وهذا في مجال العربي الإسلامي، تحديدا ما يسميه ابن خلدون "العرب ومن في معناهم" آراء الباحثين في هذه الإشكالية، متعددة ومتعارضة وتذهب بعضها إلى درجة اعتبار الدين عند ابن خلدون عامل لا قيمة له في قيام السلطة، "فغاستون بوتول" يقول في دراسته عن ابن خلدون، والتي يعقد فيها عدة مقارنات بين ابن خلدون ومفكرين غربيين، وبين عصر ابن خلدون وعصر النهضة، يستنتج بصريح العبارة أن الفكرة الدينية في عقد التضامن وإنشاء السلطة، ليس لها قيمة سياسية ، فقدرتها على إحداث التضامن لا تكون إلا في مناسبات محددة، كالحرب المقدسة بتعبيره، وخارج هذا الإطار في الإسلام، كما في المسيحية، فكرة الأخوة لم تكن أبدا كافية للتوحيد ولا للجم رغبة القتال، فليس إذن في هذه الفكرة سيبحث مؤلفنا عن أساس نشأة ومحرك الإمبراطوريات".[1]

وفي نفس السياق، وكما سبق وأن أشرنا في مناسبة أخرى من هذا البحث[2] يتجلى موقف "جورج لابيكا"، كموقف معبر عن رأي ابن خلدون في قيمة الديني في العمران البشري ، خاصة في مستواه السياسي، اذ يعقد مناقشة مستفيضة في مؤلفه عن ابن خلدون الذي هو أصلا كتاب يركز على السياسي في المقدمة، حيث يخلص الى أن الدين في الفكر الخلدوني له قيمة سوسيولوجية أكيدة ، لكنه لا يشكل القانون الذي بواسطته يفسر صاحب المقدمة نشوء الملك على غرار العصبية، اذ يحرص ل"ابيكا" على الطابع العقلاني و الوضعي للتفسير الخلدوني ، فحسبه ، ابن خلدون" يضع منذ البداية الله بين قوسين " ([3]) ومن خلال قراءته للمقدمة يذهب الى اعتبار النجاح السياسي بل وحتى مصداقية الدعوة الدينية انما تتحدد بالعصبية لذا يدين ابن خلدون الدعوات السياسية الفاشلة القائمة على دعوة دينية من غير عصبية " الامر يتعلق بحكم سياسي ، حاميم كآخرين هو نبي مدعي لأنه لم ينجح، و لا نقول عن صالح الامر نفسه، " الله لايرسل نبيا الا في منعة من قومه" من ذلك هذه دوغمائية التي اهتم بها " بل- Bel » لا تهم

---

[1]- Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun : sa philosophie sociale, P 90.

[2] -الفصل الأول. المبحث الثاني

(1) Labica, George ,Politique et religion chez Ibn Khaldoun ,p68

ابن خلدون "[1] أما عن التجربة التاريخية للدولة في الإسلام وقيمة الديني فيها، فإن الباحث يعتبر تجربة دولة المدينة قصيرة جدا، وأن الدعوات الدينية تحولت الى مشاريع إيديولوجية تبريرية لممارسة السلطة وبقائها، فلا يبقى في نهاية التحليل إلا الثنائية :عصبية/ملك، النموذجان السابقان في التحليل، وإن كانا يصدران عن تأويل لنص المقدمة، تتحكم فيهما اعتبارات مبدئية تتمثل أساسا في محاولة إضفاء الطابع العقلاني والوضعي على المقدمة، على أساس أن الميتافيزيقي والديني في السياق الغربي، وتحديدا بعد النهضة، يقفان كطرف مقابل للعقلانية وللوضعية، قلنا أن النموذجين السابقين مؤشران على غموض الموقف الخلدوني والتباسه، مما انعكس على مواقف دراسيه، بما في ذلك الدارسون و الباحثون العرب ويبدو لنا أن الديني والسياسي في المقدمة يقارب من منطلق علاقة القاعدة العامة بالاستثناء ومن منطلق العلاقة بين المفهومين في سياقات مختلفة وليس من منطلق أيهما أولى ؟

من منطلق القاعدة والاستثناء، تشكل العصبية العامل أو السبب الرئيسي في كل انتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة ومن المرحلة الطبيعية إلى المرحلة السياسية، وهو قانون عام يفسر به إبن خلدون قيام الملك والدول في العصر الوسيط، وهنا تصبح العصبية ليس أساسا للملك ونجاح المطالبة، بل تصبح شرطا ضروريا لنجاح حتى الدعوة الدينية نفسها، ولكن هذا الشرط ونظرا لطبيعته وكذا طبيعة العمران البدوي الذي يميزه، قد يكون عامل تفرقة بين النسب القريب والبعيد، بل وداخل العصبية الخاصة، وهذه الظاهرة العامة تشتد حسب الظروف الاقتصادية والجغرافية في جماعات دون غيرها، وهنا يأتي الاستثناء، استثناء الإجتماع العربي قبل الإسلام، وتأتي العلاقة بين الديني والسياسي في هذا السياق كعلاقة تكامل وظيفي، وليس كعلاقة أولوية، لهذا الطرف أو ذاك، وتفسير ذلك وحسب ابن خلدون دائما أن "العرب ومن في معناهم" ونظرا لشظف العيش وقسوة الطبيعة والمناخ، ولتوغلهم في البداوة و التوحش أبعد الأمم عن الحضارة ومن ثم السياسة والرئاسة.

وحياتهم إنما تقوم على العصبية القائمة على النسب القريب، وهي عصبية محدودة وظيقة لا أفق سياسي لها، ولكي تتحول إلى عصبية جامعة، عصبية مطالبة لابد أن يتدخل عامل آخر، يغير من طبيعة علاقاتهم الداخلية القائمة على التباغض والتحاسد والتعصب للقريب ولو كان ظالما، وللرفع من سقف طموحاتهم ومطالبهم التي كانت لا تعدوا السطو على ما في أيدي الغير إلى غاية أسمى من الفرد والسطو على بعضهم البعض، إلى غاية جامعة تصبح بمثابة لحمة وهوية جديدة، الأمر يتعلق بالدعوة الدينية التي تؤدي وظيفة مزدوجة: الأول، تحويل العصبية من عصبية ضيقة إلى عصبية جامعة من حيث أن الدين هو الأقدر على جمع القلوب وتأليفها، وهكذا فالدين يقوم بعملية "تصعيد" أو "تسامي" بالمفهوم الفرويدي لطبيعة جماعة البدو ولأفعالهم، ولكن الدعوة الدينية بدورها في حاجة إلى عصبية قوية لتقوم وتحقق

(2)Ibid,p171

أهدافها، يقرر ابن خلدون هذه النتيجة استنادا إلى تجربة الدعوة الدينية في ش ج ع وتجارب قيام الدول والإمارات في التجربة التاريخية للإسلام، وانطلاقا من ذلك ينقد ابن خلدون كل دعوة دينية أو أخلاقية لا تقوم على عصبية قوية تدعمها. لكن صيرورة العلاقة بين الديني والسياسي في تجربة الدولة الإسلامية في القرون الوسطى للتاريخ الإسلامي لم تكن دائما على هذه الهيأة الواضحة والبسيطة، ذلك أنه وابتداءا من تأسيس الدول الكبرى في تاريخ الإسلام من قبل الأسر الكبيرة، تعقدت هذه العلاقة والتبست بحيث تحولت الدعوة الدينية إلى إيديولوجيا تبرير وطلب للشرعية لهذه العصبية أو تلك.

3- المبحث الثالث :نحو علمنة السلطة في العصر الحديث:

3-1 ميكيافلي وسلطة الأمير:

مكيافيلي – Niccolo Machiavelli –(1469-1527) محطة هامة في تفكير السلطة بشكل نوعي لدرجة نستطيع أن نقول معها أن "الأمير" كان قطيعة مع الفكر المسيحي والأخلاق الرواقية وحتى مع الفكر السياسي للمدينة الإغريقية بما في ذلك أرسطو الواقعي الذي لم يفصل السياسة عن الأخلاق، إذ مع مكيافيلي بدأ بشكل واضح وصريح عملية فك الارتباط بين الأخلاق والسياسة، وبدأت عملية علمنة السياسة والتنظير للسلطة وآليتها "وفي هذا الصدد هيمن مكيافيلي على عصر النهضة، وعلى المدى البعيد على كل العصر الحديث والمعاصر، عصر الدولة- الأمة وذلك بفعل الوضوح القاطع الذي فصل بين السياسة والأخلاق وأكد –كما لو أن هذا أمر مسلم به، استقلال السياسة وأولويتها"[1]، ولا شك أن النظام الفكري لعصر النهضة الذي بدأ يتشكل على أنقاض العصر الوسيط، والذي كان يشد أنضاره باتجاه الأزمنة الكلاسيكية مستهجنا ومتجاوزا العصر الوسيط والإصلاحات الدينية وصراعات القوى الكبرى التي أصبحت عبارة عن دول قومية – الدولة- الأمة- التي تتجسد في سلطة الملك، وهذا التطور كان تتويجا للتحالف بين البابوية والدولة القومية ضد المجامع الدينية، وقد كانت هذه الاتفاقيات إيذانا بنهاية العالم المسيحي باعتباره عالما واحدا يضم كل مسيحي العالم، ليصبح لكل أمة كنيستها، في هذا الإطار العام كانت إيطاليا تمثل مهد النهضة و الوارثة لتاريخ سياسي ثري باعتبارها وريثة الإمبراطورية الرومانية، وباعتبارها كذلك تضم الكنيسة الغربية، فهي العاصمة الدينية لكل مسيحي أوروبا خاصة بعد سقوط القسطنطينية، وقد اعتبر مفكرون إيطاليون من بينهم مكيافيلي الدين ووجود الكنيسة الغربية في إيطاليا عائقا أمام تطور إيطاليا في اتجاه تحقيق وحدتها التي كانت ممزقة بين خمسة كيانات سياسية متصارعة، نابولي، الدولة البابوية، البندقية، فلورنسا وميلان، وفي هذه الظروف والخصوصيات الإيطالية، –

---

(1) – شوفالييه ، جون جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ص 229.

إيطاليا القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر- نشأ ودرس وخدم السلطة الفلورنسية، نيقولا مكيافيلي، سليل أسرة عريقة مكنته من تلقي تعليم ليبرالي حر لتأهله مواهبه وهو في سن تاسعة والعشرين أن يكون رئيسا لديوان القنصل الثاني وكاتب مجلس العشرة الذي يهتم بشؤون الحرب والخارجية "وهكذا توافرت له ناحيتان فجمع منهما تجاربه الواسعة، الأول في إدارة شؤون الدولة الداخلية وتصريفها، والثانية في الاطلاع على شؤون البلاد الأجنبية التي زارها، وعلى الوسائل التي يلجأ إليها الأمراء والحكام في الأنحاء الأخرى من ايطاليا"[1] بالإضافة إلى مهنته التي وفرت له معرفة مباشرة بالسياسة الداخلية والخارجية، تعج كتابات مكيافيلي بالتاريخ، إذ يستخلص من تلك الحوادث التاريخية التي تتكرر القوعد العامة التي يعممها، يقول في خطاب الاهداء لكتاب "الأمير" ل "لرنزو نجل بيار مديشي" " لم أعثر فيما أملكه على شيء أعتز به أو أقدره تقديرا فائقا، كمعرفتي بجلائل الأعمال التي قام بها الرجال العظماء، وهي المعرفة التي حصلت عليها بعد تجربة طويلة، وخبرة بالأحداث المعاصرة ودراسة وقائع الماضي"[2]

"الأمير" الكتاب أو بالأحرى الكتيب الذي ألفه على هامش تأليفه لكتابه المطارحات، في بيته الريفي أثناء تقاعده الإجباري بعد أن صرف من الخدمة وأهداه إلى " لرونزو العظيم" كما وصفه، هذا الكتيب كان صادما للاتجاه العام في مجال السياسة وعلاقتها بالأخلاق، لدرجة انه اصدر في حقه قرار بمنع نشره وتداوله في سنة 1559، وقررت محاكم التفتيش حرق جميع كتبه، لقد كان كتاب "الأمير" يجمع خبرة محترف في خدمة السياسة ودارس للتاريخ وأحداثه ببرودة الموضوعية وبنظرة ثاقبة، مدشنا بذلك الكتابة العلمية أو لنقل الوضعية في السياسة التي تذهب للوقائع وتتجاوز المعيار، تدرس السياسة كما هي لا كما يجب أن تكون، يؤكد مكيافيلي هذا المنحى الذي اختاره في النظر إلى سلطة الأمير والى المجال السياسي عموما عندما يقول: "ولكن لما كان قصدي أن أكتب شيئا يستفيد منه من يفهمون، فاني أرى انه من الأفضل أن امضي إلى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته... وان الذي يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلا مما يؤدي إلى الحفاظ عليه" [3]، وقد كان واعيا تمام الوعي أنه يمشي في طريق جديدة وينظر إلى التاريخ السياسي وواقعه من زاوية رؤية مخالفة للرؤى التقليدية، يقول في "مطارحاته" " ولما كنت مدفوعا بالرغبة الطبيعية في العمل دون اكتراث بأي شيء

---

[1] –ليسلي ووكر، مقدمة كتاب «مطارحات ميكيافيلي"، ت، خيري حماد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط3، 1982، ص 38.

[2] – مكيافيلي، نيكولا، الأمير، ت خيري حمادي، بيروت، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ط24، 2002، ص 51.

[3] – المرجع السابق، ص 135.

آخر لما فيه الخير للمجموع، فقد قررت السير في طريق جديدة لم تطأها قدم إنسان من قبل"[1] ، ويبدو أن نظريته قد تأسست عل نظرته التشاؤمية من الطبيعة الإنسانية التي يرى أنها تميل إلى الشر أكثر مما تميل إلى الخير، وأن تلك الطبيعة ثابتة، وتأسست كذلك على عملية استقراء للتاريخ قادته إلى القول بخضوع الظواهر السياسية وأفعال البشر إلى قوانين ثابتة، حيث يؤدي وجود الأسباب التي أحدثت وقائع ما في الماضي، إلى تكرار حدوث تلك الوقائع في الحاضر والمستقبل، وكأن فلسفة مكيافيلي في التاريخ تقوم على مبدأ "التاريخ يعيد نفسه" يقول ناقدا أولئك الذين يتجهون إلى قراءة التاريخ بهدف المتعة فقط دون أن يقنعوا أنفسهم بإمكانية تقليد ما قام به عظماء الرجال، وكان الطبيعة البشرية تتغير: "وهكذا فكل ما يحدث هو أن تتلذذ الجمهرة الغالبة من الناس، الذين يقرؤونه–التاريخ– بالاستمتاع إلى بما فيه من أحداث مختلفة دون التفكير في السير على منوالها، وذلك لأنهم لا يكتفون بالنظر إلى أنها صعبة، بل يجدونها مستحيلة التقليد أيضا، كأن السماء والشمس وعناصر الطبيعة والإنسان، قد اختلفت كلها في حركتها و نظافتها وطاقتها عما كانت عليه في الماضي" [2]، فإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي كما هي ولن تتغير، وإذا كانت هذه الطبيعة تنتمي إلى نظام طبيعي ثابت، فكيف يكون الأمر بالنسبة للدولة ولسلطة الأمير؟

في معرض تحليله لمفهوم السلطة وآلياتها، يلخص ميشال فوكو، تحليلات مكيافيلي حول سلطة الأمير من حيث أنه «كان أحد القلائل الذين عالجوا موضوع سلطة الأمير من زاوية علاقات القوى –وكان ذلك بلا ريب سبب «وقاحته" " [3]، فلسفة الأمير كما تصورها مكيافيلي في "الأمير" هي محصلة علاقات قوى، مجرد من أية قيمة أخرى، بل ويجب أن تتجرد تلك العلاقات من أية قيمة أخلاقية ، عندما تتعارض والغاية القصوى للسلطة: البقاء والاستمرار، لهذا كان "الأمير" كتاب تقني في شكل وصفات علاجية لمشكلة ذات طبيعة تقنية، فلم تكن مسألة الشرعية ولا أصل و منشأ السلطة من اهتمامات الكتاب، الاهتمام المركزي هو الإجابة بشكل عملي وبراغماتي عن سؤال تقني: كيف يحافظ الأمير على بقاء سلطته وإمارته؟ انطلاقا من هذا الهدف تتحدد القواعد العملية التي ينبغي للأمير الخضوع لها في سياسته الداخلية والخارجية وذلك بتطبيق الوصفات التي ضمنها كتابه والتي تتماشى وطبيعة السلطة وضرورتها المرتبطة بالطبيعة البشرية المعقدة والسيئة في عمقها، وبهذا يقدم مكيافيلي نفسه كرجل سياسة محترف، مزود بروح التجرد العملي ومتخصص في فن النجاح السياسي.

---

[1] – مكيافيلي، نيقولا، المطارحات، ص 208.

[2] – المرجع السابق، ص 209.

[3] – فوكو، ميشال، ارادة المعرفة، ت جورج أبي صالح، بيروت، مركز الانماء القومي، 1990، ص 105.

وانطلاقا دائما من الطبيعة البشرية كما تصورها، فإن الدولة عنده، تصبح أفضل ما يمكن أن يوجد أو أقل ما يمكن سوءا، أنها غاية في حد ذاتها ستثمر ما في الطبيعة البشرية من خير، وتوقف وتوجه ما فيها من شر، وتنظم العلاقات الاجتماعية، وقد كان الاهتمام الأول، هو كيف نحافظ على قوة الدولة وازدهارها وعظمتها، وهذه غاية تتجاوز كل غاية أخلاقية، أنها غاية تبرر كل وسيلة، أخلاقية كانت أم غير أخلاقية أنها الغاية التي تبرر قتل المعارضين عندما تتأسس سلطة جديدة، وتبرر عدم الوفاء بالعهود، تبرر كذلك استخدام العنف والشر، تبرر التظاهر بامتلاك القيم الأخلاقية وأن يستعمل الدين القومي كوسيلة سياسية ناجحة... في النهاية، القوة، الحيلة والدهاء هي ما يجب أن يستخدمه الأمير في سياسته الداخلية والخارجية "انه لأمر مستحب بالنسبة للأمير أن يكون طيبا وكريما ومتسامحا ومخلصا لكن العالم كما هو، وبالوضع البشري كما هو، لا يسمحان بهذا الترف من الصفات الجميلة. إلا أن تظاهر الأمير بأنه يملك هذه الصفات هو أمر جيد، بل أنه ضروري إزاء الرأي العام في بلاده" [1] وكتاب الأمير يزدحم بمثل هذه الوصفات، بأسلوب مباشر صريح قاسي وعار من كل مجاملة أو تصنع لدرجة الوقاحة، يقول في الفصل الذي عنوانه" الأمور التي يستحق عليها الرجال، ولا سيما الأمراء المديح أو اللوم" " ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبعد الطيبة والخير وأن يستخدم هده المعرفة أولا يستخدمها، وفقا لضرورات الحالات التي يواجهها" [2]

لقد كان مكيافيلي منظرا للسياسة كفن للحكم الناجح، ولكنه ليس تنظيرا فلسفيا على نفس الدرجة من التنظير الأفلاطوني أو الأرسطي، انه تنظير قريب جدا من سطح الواقع السياسي لدرجة الانعكاس الميكانيكي، وعليه لم يخترع مكيافيلي، القسوة والفضاضة والخداع والغش ونكث العهود والتصنع... ان كل هذه الصفات هنا تحت أرجلنا وبداخلنا. ما الذي تغير مع مكيافيلي؟ ما تغير كان على صعيد الفكر وعلى صعيد القول، قول الحقيقة العارية والبشعة. في دراسته لتاريخ الفكر العلمي، يحدد " ألكسندر كويري" التحولات التي حدثت مع مكيافيلي و كأن الامر يتعلق بعصر جديد" لقد أصبحنا في عالم آخر مع نيقولا مكيافيلي فقد ماتت العصور الوسطى وكأنها لم توجد مطلقا، إذ أن كل مسائلها: الله، الخلاص والعلاقة بين عالمنا وعالم الغيب، والعدالة والمصدر الإلهي للسلطة، مسائل لا وجود لها بالنسبة لمكيافيلي، وليس هناك إلا حقيقة واحدة، هي حقيقة الدولة، وواقع واحد هو واقع السلطة، إن هناك مسألة واحدة، هي، كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة"[3]. هذا الشق الأول من المسألة الذي يبين أولوية السياسة والرغبة المكيافيلية الملحة في جعلها مستقلة عن ما ليست اياه، أما الشق الثاني من

---

(1) – شوفالييه، جون جاك، تاريخ الفكر السياسي، ص 240.

(2) – ميكيافيلي، نيقولا، الأمير، ص136.

(3) – (Koyre Alexander Etude d histoire da la pense scientifique paris p u f 1966 p11

المسألة والذي يأتي كنتيجة منطقية لهذا الشق، فيواصل "كويري" الكلام توضيحا له «غير أن لا أخلاقية مكيافيلي هي بكل بساطة مسألة منطقية، فالدين والأخلاق من المنظور الذي تموقع فيه، هي عوامل اجتماعية، أي وقائع يجب استعمالها والتعامل معها، هذا كل ما في الأمر، أن من الواجب حين القيام بحساب سياسي، أن نأخذ بعين الاعتبار كل العوامل السياسية: فماذا يمكن لحكم قيمي حول عملية الجمع أن يفعله لمثل هذا الحساب، انه لن يستطيع تغيير المجموع مطلقا " [(1)]

هكذا سيضع ميكيافيلي حجر الأساس للفكر العلمي أو الوضعي لدراسة السلطة، وبعده لم يعد ممكنا التراجع إلى ما قبل مكيافيلي، إذ سيدفع ""هوبز" بدراسة السلطة إلى الأمام، باتجاه التعاقد.

2-3- توماس هوبز والسلطة الوحش:

مع توماس هوبز خطا الفكر السياسي الغربي خطوة جريئة باتجاه مزيد من علمنة السياسة وتعرية ظاهرة السلطة من أقنعتها الأخلاقية والدينية ويمثل "اللوفيثيان" أهم المراجع في الفكر السياسي الغربي، وتمثل أهمية هوبز في بحثنا هذا في كونه قد دفع بمفهوم السلطة على أنها قوة إلى المدى الذي لم يستطيع المفكرون بعده التراجع عنه، وإن كان التغيير عن ذلك قد تم بصيغ متعددة كما سنرى.

1-2-3 .السياق التاريخي والسياق الفلسفي:

سيرة حياة هوبر متمفصلة مع وقائع نهاية القرن "16" وبداية القرن "17" في إنجلترا من الناحية السياسية وفي كل أوربا من الناحية المعرفية، لدرجة أن الولادة غير الطبيعية لهذا المفكر غداة محاصرة الأسطول الإسباني "الأرمادة" لسواحل إنجلترا وكذا الحرب الأهلية التي كانت تعيشها إنجلترا نتيجة الصراع بين الملك والبرلمان قد جعلت من مشاعر الخوف، مشاعرا ملازمة لهذا المفكر وقد تفسر جانبا كبيرا من بنائه الفلسفي والعقلاني خاصة فيما يتعلق بمسألة السلطة، فلقد كان هوبز الذي قال عن نفسه: "الخوف وأنا توأمان" مبتليا دائما، وبشكل غير عادي بمزاج حساس من الخوف"،[(2)] إذا كان الأمن والسلم يمثلان قيمة القيم بالنسبة له، فكيف تضافرت هذه العوامل في التكوين الفكري والسياسي لهوبز؟.

فمن الناحية السياسية أدى الصراع بين سلطة الملك والبرلمان إلى حروب أهلية منذ 1641م إلى غاية 1658م- سنة وفاة "كرومويل" حيث كتب في هذه الأثناء "عناصر القانون الطبيعي والسياسي" والذي أصبح بعد ذلك كتابين: "الطبيعة البشرية"و "في الجسم السياسي"، حيث ينتصر لسلطة الملك على حساب البرلمان، وخوفا من تبعات هذا الموقف لجأ إلى فرنسا، وقبيل انتهاء الحرب الأهلية وتحديدا

---

(1) – (Ebid p11

(2)– شوفالييه ،جون جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ج1، ص 323.

سنة 1651م أنهى هوبز كتابه الأشهر "اللوفيثيان" حيث كانت الحرب الأهلية مازالت مستمرة "كأنه بهذا الكتاب أراد أن يقول للجمهور الإنجليزي الذي أثخنته المنازعات الداخلية، لقد وجدت لكم الدواء لوقف النزيف متأتي من سيطرة الأهواء والعواطف".[1]

يوازي هذا الظرف السياسي، سياق معرفي ثري على لصعيد العلمي والفلسفي، فهوبز الذي قام برحلات إلى دول أوروبية، قادته إلى فرنسا أربع مرات وإلى إيطاليا، قد استثمر هذه الرحلات، حيث التقى "بديكارت" و"مرسين" **Mersenne** و"كسندي **Gassendi**" وفي إيطاليا إلتقى "بغاليلي"، كما أنه أثناء رحلاته في أوربا اطلع على كتاب "العناصر" لأقليدس" وتأثر به، وهذا كان يمثل روحا علمية وفلسفية جديدة في أوربا، تتميز بالعقلانية بتأثير من فيزياء، وفلك "كيبلر" و"غاليلي"، والمنهج الرياضي الاستنتاجي، وبالفلسفة الفرنسية الممثلة بديكارت كفلسفة مناهضة للفلسفة السكولائية. فماذا سيأخذ هوبز من هذا المنهل الضخم؟ . وكيف سيؤثر ذلك في فلسفته السياسية؟.

إن عصر هوبز، هو عصر الهندسة والمنهج الرياضي الإستنتاجي، هو عصر الفيزياء ومبدأ السببية الميكانيكية، المرتكز على مبدأ الحركة، حيث سيتخذ من هذا الأخير مبدأ للتفسير، ومن الهندسة، خاصة هندسة أقليدس ومن المنهج الرياضي الاستنتاجي منهجا وبناءا، وعلى هذا المنوال جاءت فلسفته، فالحركة هي المبدأ، والعالم الطبيعي سلسلة متشابكة من الحركات، إنه عبارة عن آلية وعن آلة، وكذلك هو الإنسان الفرد، انعكاس للعالم الطبيعي، فهو آلية (ميكانيزم)، وآلة، والفعل الفردي كحركة يولد الإحساس، كالإنجذاب نحو المرغوب، أو الابتعاد عن غير المرغوب، إن النجاح المستمر في تحقيق الرغبات هو ما يشكل السعادة واللذة، والشعور بقدرتنا وقوتنا هو العنصر الأساسي في هذه اللذة والسعادة، والإنسان لا يتوقف عن الرغبة في امتلاك القدرة بعد القدرة، والإنسان الفرد يتميز بالعقل، الذي هو عند هوبز ليس إلا حسابا ورغبة في المعرفة، كما يتميز الإنسان الفرد بالدين الذي ينبع من الرغبة في المعرفة ومن الخوف من الغيب والمستقبل، فالإنسان عند هوبز آلية وآلة تتحرك لتحقيق رغباتها، وهذه الحركة مستمرة، وهذا ما يشكل حقها الطبيعي.

هذا هو الإنسان كما عراه هوبز من كل أقنعته، " إن مكيافيلي نفسه لم يعر طبيعة الإنسان إلى هذا الحد، وانطلاقا من هذه التعرية يعتبر هوبز، المفكر السياسي الذي تسلطت عليه الدقة الاستنتاجية لأقليدس والاكتشافات التي جاء بها غاليلي و"وهارفي" حول الطبيعة الفيزيائية، إن من واجبه أن يبني علميا الآلة، أو "النموذج الميكانيكي" الذي يتجلى في الدولة العقلانية التي سماها "اللوفياثان"[2]"

---

[1] —زيناتي ، جورج ، رحلات داخل الفلسفة الغربية، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والتوزيع، 1993، ص 138.

[2] – شوفالييه ، جون جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ج1، ص 325.

3-2-2- .من الحق الطبيعي إلى القانون الطبيعي:

جملة الأفكار السابقة والتي تشكل فلسفة هوبز في شقها الأخلاقي خاصة والمرتبطة بعصرها ستكون قاعدة وأساسا لفلسفته السياسية التي استعان في صياغتها بجملة من المفاهيم المرتبطة بما أفرزته النهضة العلمية آنذاك من قبيل، حالة الطبيعة، الحق الطبيعي، القانون الطبيعي...إلخ وفي هذا العنصر الذي نحن بصدد بحثه، سنحاول تبيان كيف تمت عملية الانتقال من ممارسة الحق الطبيعي إلى مرحلة أعلى وأكثر تطورا، مرحلة ممارسة القانون الطبيعي، وبالتالي ميلاد الدولة والسلطة، الإنسان الذي عاش في المرحلة الطبيعية، المرحلة التي تتميز بعدم وجود الدولة، هو فرد معزول يتميز عن كل الأشياء، بحق طبيعي مطلق يتمثل في حقه في ممارسة قدراته الطبيعية والمتمثلة في استعمال هذه القدرة غير المحدودة في تحصيل سعادته والتي تتمثل كما أسلفنا في التحقيق المستمر لرغباته، ولكن هناك الآخر الذي لديه نفس الحق يشكل عائقا وعقبة ومن ثم عدوا ومنافسا، وهكذا يصبح القانون السائد هو قانون القوة والمكر والحيلة، ليصبح الجميع يعيش في حالة حرب، حرب الجميع ضد الجميع، وهي حالة قصوى من الخوف والتوجس وحالة مضادة لحالة الحضارة وإنتاج الثقافة إذ لا يمكن معها ممارسة أي نشاط إنساني خلاق؛ إن ممارسة كل إنسان لحقه الطبيعي هو في الحقيقة الدخول في حرب شاملة، الجميع فيها أعداء لبعضهم البعض وذئاب لبعضهم البعض، هذه الحالة تحث في الواقع غرائز أخرى في الإنسان للعمل، غريزة الخوف من الموت العنيف، والرغبة بالتمتع بالأشياء، وبمساعدة العقل الذي ليس إلا آلة حاسبة لمصالحه، يضطر تحت وقع الحاجة إلى إنشاء ما يحقق السلم الاجتماعي، وفي هذه الحالة تنشأ مرحلة القانون الطبيعي والحالة السياسية، والقوانين الطبيعية هذه التي يصل إليها الإنسان تحت ضغط الحاجة والضرورة، تكون محل اتفاق بين الجميع وهي في جوهرها قواعد أخلاقية عامة كالعدالة، والإنصاف، والرحمة...إلخ، وهذه القواعد من شأنها تحقيق السلام ومنع البشر من التصرف ضد مصلحتهم، وهذه القواعد يجب أن تتمتع بالقوة والإلزام، بحيث تواجه وتقابل غرائز الإنسان الطبيعية التي تؤسس ما يسميه هوبز الحق الطبيعي ولن يكون مصدر هذه القوة والإلزام سوى هذه الآلة الاصطناعية القوية أو الوحش الذي يسميه هوبز "اللوفيثيان"، ما هو هذا الوحش؟ وكيف يولد، ماهي حقوقه وواجباته؟.

3-2-3 الحرب وولادة السلطة:

لن يكون هذا العنصر سوى نتيجة منطقية للعنصرين السابقين، مع فارق هو تسمية الأمور بمسمياتها، فالظروف التي يولد فيها هذا الوحش هي الحرب، وأما هذا الوحش فلن يكون إلا الدولة، والسلطة المطلقة لمن يجسدها من أجل ذلك كان وضع هذا المطلب من الضرورة بمكان نظرا لموقع الحرب والغزو في فكر هوبز، فعن أهمية الحرب وعلاقتها بالسلطة عند هوبز، نعود إلى ميشال فوكو الذي

في معرض حديثه عن الحرب كأداة لتحليل علاقات السلطة في نهاية القرن "16" يعتبر هوبز "الفيلسوف الذي قام بإدخال علاقات الحرب في أسس ومبادئ علاقات السلطة"،[1] فأية حرب ولدت السلطة، وأية علاقة تقوم بين الحماية، الحق في السلم والطاعة؟ ، إن المرحلة التي تتميز بسيادة الحق الطبيعي، تولد حالة درامية يصفها هوبز بحالة الحرب، حرب الجميع ضد الجميع، ولكنها ليست حربا واقعية، حرب القوي ضد الضعيف، أي حرب الأطراف اللامتكافئة. عند هوبز ، وكما لاحظ ذلك، ميشال فوكو "هي حرب متساوية، ولدت من المساواة وتدور في عنصر هذه المساواة"[2] إنها على أقصى تقدير تدور بين قوى متفاوتة في القوى نسبيا، لأن الاختلاف والتفاوت يعطل الحرب، في هذه الحالة لا أحد يتخلى عن حقه، حتى ذلك الضعيف نسبيا يكون قريبا من القوي، بحيث يدرك أن قوته كافية لحماية حقه، أما القوي الذي يشعر أنه ليس قويا كفاية وبشكل دائم، فهو ليس أقل قلقا وخوفا من الضعيف، إنه في حالة تأهب واحتياط دائمين، إنه شكل من أشكال توازن الرعب والقوى، وهذه الحالة هي حالة حرب، وليس حربا واقعية، "ليس هناك من معارك في الحرب البدائية عند هوبز، ليس هناك دم وليس هناك جثث، هناك تمثلات أو تصورات وتمظهرات وعلامات وعبارات فخمة ومتحايلة وكاذبة؛ هناك الخديعة والإرادة المتنكرة والمتضادة؛ هناك مخاوف مقنعة في تأكيدات"،[3] ومع ذلك فهذه الحرب هي ما يولد الدولة "اللوثييان" بغض النظر عن أنواع السيادات التي يتكلم عنها هوبز، فإن ما يهم هو كيف تنشأ السيادات؟ بالرجوع قليلا إلى الحالة الطبيعية، حالة الحرب كما تم وصفها، نجد أن تلك الحالة مهددة لغريزة البقاء والاستمرار، وبالتالي مهددة للحق الطبيعي، حق تحقيق الرغبات والسعادة بشكل دائم، إنها حالة منتجة للخوف، إذن الهروب من الخوف وبالخوف سيصنع "اللويثيان"، فمن أجل تجاوز هذه الحالة، حالة الحرب إلى حالة السلم، الحماية والشعور بالأمان، تتم عملية نقل الحق الطبيعي الذي يتمتع به الفرد، لصالح فرد أو جمعية، إنه شكل من أشكال التعاقد أو الميثاق بين البشر الطبيعيين، لصالح طرف ثاني، الذي هو ليس طرفا في العقد، حيث لم يتعهد اتجاههم بأي إلتزام، إذ كل فرد يقوم بنقل حقه الطبيعي الكلي والمطلق، نقلا لا يمكن الرجوع عنه لهذا الشخص– فردا كان أم جمعية– المؤهل بأن يتخذ في شخصه جمهورهم، وبهذا سيصبح الشخص الوحيد، منذ تسليم الحق له من يتمتع بالحق المطلق، كل فرد سيخضع إرادته لإرادة السيد، فيقررون بذلك إعطائه حق تمثيلهم تمثيلا كليا، إن السيد سيكون في مكانهم حيث سلطته تضطلع وتستوعب شخصية الجميع، ومن هنا يظهر الجانب الاصطناعي والتأليفي لهذا الإنسان الآلي حتى ولو كان ملكا كفرد، إن ما يصنع هذه الآلة الوحش هو الإرادة، إرادة أن نحيا في

---

[1] – فوكو ، ميشال ، يجب الدفاع عن المجتمع، تر: زاوي بغورة، لبنان، دار الطليعة للنشر والتوزيع، 2003، ص 104.

[2] – المرجع السابق، ص 105.

[3] – المرجع ذاته، ص 106.

سلم وآمان، وهي كما لاحظنا إرادة مرتبطة بالخوف، هي ارادة تنشأ من أسفل أي من إرادة الخائفين في البقاء في حالة الحرب وبؤسها المهددة لوجودهم أصلا، فهناك سلسلة سببية: حقوق ← إرادة ← سيادة وسلطة، وبهذا تتحدد طبيعة هذه السلطة، والمتأتية من طبيعة العقد والواجب المتوقع منها الاضطلاع به، فهي سلطة مطلقة لا تتجزأ، لأنها نتاج نقل كل الحقوق الطبيعية للأفراد، خاصة حقهم في حرية الحكم على ما هو خير، وما هو شر، ما هو عدل، وما هو ظلم، ولأنها تروم تحقيق قيمة القيم – السلم فهي تفترض مسبقا الطاعة والخضوع المطلقين، باختصار شديد، للسيد الحق في فعل ما يراه ضروري لتحقيق السلم، فهو يقرر ما هو خير وما هو شر والعدل والظلم، وما هي المذاهب والآراء الصالحة وما هي تلك الفاسدة، ، له أن يقرر شكل الملكية وحق استعمالها، وله الحق في تفسير الكتاب المقدس باعتباره رئيسا للدولة وللكنيسة في نفس الوقت، ففي الحالة السياسية وبخلق الويثيان لا تكون سلطة الدولة والكنيسة إلا دنيوية وتلتقي في شخص الحاكم المطلق "وباختصار فإن السيد بهذا المقدار هو سيد القانون والملكية والآراء والمذاهب والدين أيضا".[1]

في المقابل من واجب "اللوفيثيان" المحافظة على سلطته وامتيازاته كاملة لأنها شرط للقيام بوظيفته، وهي ما تشكل الواجب العام ألا وهو الأمن العام، وهذا أمن يتضمن بطبيعة الحال أمن الحياة وكذلك كل الإشباعات التي تقتضيها هذه الحياة، يتفرع عن هذا الواجب واجبات فرعية، كضمان الازدهار المادي، تأمين العدالة والمساواة أمام القانون والضرائب وضمان حياة كريمة للعجزة والضعفاء، وأخيرا سن القوانين الجيدة، قوانين واضحة وضرورية، وعند هوبز سلطة سن القوانين ونقيضها هي المؤشر الأول على السيادة.

إن الدولة ولدت من رحم الحاجة، الحاجة إلى السلم، وليس كاستجابة للطبيعة الاجتماعية للبشر، وحالة الحرب وما تولده من مشاعر الخوف والشعور بتهديد غريزة الحياة والاستمرار ما حفز بعض الغرائز التي لدى البشر، وبمساعدة العقل على القيام بعمل فني عظيم، صنع اللوفيثيان، كجسم وكنسق عضوي لا يمكن معرفة حدود قدرته إلا من خلال تشريح فيزيولوجيته، فهذه الآلة الوحش، تشكل السيادة نفسه الاصطناعية، والحاكم والموظفون هم مفاصله، والمكافأة والعقاب أعصابه وازدهار وغنى أعضائه الخصوصيين قوته، أما حماية الشعب فتشكل قضيته ومهمته، أما ذاكرته فهي مستشاروه، والعدل والقوانين هي إرادته وعقله، وسيادة السلم والأمان مؤشر على صحته، أما الاضطرابات المدنية فمرضه، وفي الحرب الأهلية موته، تلكم هي البنية التشريحية للوفيثيان كما وصفها هوبز في مقدمة كتابه.

بهذا الشكل، وكما جاء في تمهيد هذا المبحث، فإن هوبز قد أضاف لبنات في بناء الفكر السياسي الغربي، فإذا كان مكياڤيلي كما لاحظنا قد فكر في السلطة كقوة عارية من كل لباس أو قناع ديني

[1]– شوفالييه ،جون جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ج1، ص 331.

أو أخلاقي، فإن هوبز قد فكر في السلطة باعتبارها ظاهرة قوة فقط ولكنها القوة ذاتها وقد تجسدت في مؤسسة. أين تقف المعرفة في أرض هوبز التي تغطيها الهامة الضخمة لللوقيثيان؟ لعل فلسفته وموقفه من الصراع السياسي في بلده يحسم المشكلة، لقد نصب هوبز نفسه كمنظر ومرافع لصالح الملكية المطلقة، وسلطة الدولة غير المحدودة وعليه تكون المعرفة بجميع أشكالها موظفة لدى العاهل، لدى من يجسد اللوفيثيان، فلقد رأينا كيف أن السيد هو من يقرر ماهية الخير والشر، العدل والظلم، وهو من يقرر أي المذاهب والآراء صحيحة ونافعة ومن ثم له الحق في نشر ما يراه صالحا، وحضر ما يراه مهددا للسلم ولصحة اللوفيثيان، لدرجة أن معيار الحقيقة وقاعدتها إنما يكون في تحقيق السلام "لأن المذهب الذي يتعارض مع السلام لا يمكن أن يكون صحيحا، مثلما أن السلام والوئام لا يمكن أن يكون مناقضين لقانون الطبيعة"،[1] السلطة أولا، كقوة تشريع وتنفيذ، كقوة تعاقب وتكافئ، وكل سلطة أخرى إن وجدت يجب أن تكون خادمة ومدعمة لهذه السلطة، بما في ذلك سلطة المعرفة.

والآن إذا كان لنا أن نقيم عمل هوبز، فإنه يجب أن نقيمه انطلاقا من حاجاتنا نحن، أي ورثة التراث العربي الإسلامي، حيث مازلنا نبحث في أكوام تاريخنا، وفي أكوام التاريخ الغربي عن النماذج، في ظل تعثر ثوراتنا وسعينا إلى إقامة مجتمعات ديمقراطية، لا يقف هوبز بعيدا من كل أولئك المفكرين والذين في معظمهم فقهاء، والذين وفي ظل الاستقرار السياسي والفوضى، والصراع الدموي بين الإمارات والتهديد الخارجي، أو تحت ضغط تهديد الفتنة، راحوا يتخلون تدريجيا عن المعايير والمقاييس التي تصنع حاكما مثاليا وشرعيا، لينتهوا عند حدود الحاكم القوي، القادر على الذود عن بيضة الإسلام وفرض السلم المدني بغض النظر عن صفاته الأخلاقية أو نسبه، حيث يسقط الحق الإلهي وحق التوريث لصالح القوة "حاكم مستبد خير من رعية فاسدة" إلا أن الميزة التي افتقدناها والتي ميزت هوبز تحديدا، هو تلك القدرة أو لنقل الشجاعة على تجريد الحياة السياسية من كل سلطة أخلاقية أو دينية، وعلمنتها، أي فهمها وتفسيرها على ضوء التحولات المعرفية والعلمية، حيث أن عمله قد بين أن المشاكل السياسية لا تجد لها حلا، عندما تفهم أو تحاول تفسيرها بمفاهيم وأفكار ليست من جنسها أو طبيعتها، اذ يجب النظر إليها كقوى تجاذب وصراع بطريقة فيزيائية، كما فعل سلفه، ميكيافيلي، وهذه ميزة أصبحت تطبع الفكر الغربي منذ عصر النهضة، أي استثمار المعرفة العلمية، ومن ذلك تحويل كل مشكلة أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية إلى مشكلة طبيعية "فقد يكون من أهم الميزات التي طبعت الحضارة الغربية، تحويلها كل مشكلة أخلاقية وكل مشكلة سياسية إلى مشكلة فيزيائية، أي تحويلها إلى ميزان قوى تتجاذب"

---

[1] — ر. كابيتان، R. Capitant، هوبز والدولة الشمولية، باريس، منشورات Sirey 1936، ص 46، نقلا عن جون جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص 332.

فمن التفكر في الطبيعة البشرية إلى تفسير السلطة كعقد يقيمه هؤلاء البشر من أجل إقامة مجتمع مدني يسوده السلم وقانون هذه السلطة المطلقة للسيد. هذه السلطة المطلقة لم تنبع من حق إلهي لا، ولا من التوريث، وإذا جاز لنا أن نختم هذا العنصر المخصص لهوبز، فلن يكون ذلك أحسن من هذه العبارة التحليلية لهذا المفكر السياسي "من هنا تلك الواقعة المؤكدة، وهي أن فلسفة القانون قد أعطت لاحقا وكمكافأة لهوبز لقب المشيخة Sénatorial، وأبا الفلسفة السياسية، وأنه عندما كان مقر السلطة مهددا، كانت هناك إوزة une oie أيقظت الفلاسفة النيام، وهذه الإوزة هي هوبز".([1])

-4- المبحث الرابع :السلطة على نحو آخر في الفكر المعاصر:

1-4- ماكس فيبر العالم والسياسي ، وجهتان ومهنتان:

من هوبز إلى ماكس فيبر، يعني الانتقال من العالم الآخر، من النصف الأول من القرن السابع عشر، إلى الخمس الأول من القرن العشرين، حيث تكدست الأحداث في هذه الفترة، لعل أبرزها أن أوربا أنجزت حداثتها العلمية الاقتصادية والسياسية في خضم صراعات دموية وفكرية ودينية، وهذه الأحداث تركت بصماتها على الفكر بكل تأكيد، فقامت تلك الأحداث بتنشيط وإثارة الجهد الفكري المطبق على مسائل السلطة، ومن خلال ذلك تطبيقها على مسائل تنظيم المؤسسات الاجتماعية وعلى رأسها مؤسسة المؤسسات، الدولة، ونظرا لظاهرة الاستعمار وتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بين الدول الغربية بداية من القرن التاسع عشر، فإن مجال التطبيق اتسع إلى إفريقيا وآسيا والعالم الجديد.

لقد كانت الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، وثورات 1848 أحداث بارزة، أفرزت أهم القضايا السياسية للعالم الحديث والمعاصر، حيث امتزج الفكر السياسي مع الفكر الاجتماعي والاقتصادي في علاقة جدلية، وخلال ذلك برزت إلى السطح إشكالية النظم السياسية الملائمة للدولة، والتي ارتبطت بقضايا الإنتاج، والتوزيع العقلاني للثروات، وتنظيم العمل والعلاقات بين الفئات والطبقات المكونة للمجتمع، وهكذا بالإضافة إلى فكرة الديمقراطية والليبرالية، برزت الثورة المضادة المتمثلة في الاشتراكية، ومن قبلها فكرة القومية، هذا الواقع السياسي، الاقتصادي والاجتماعي، تم ترجمته في أعمال فكرية خالدة، تراوحت بين تبرير هذا الواقع وبين نقده وتجاوزه، إذ لا يمكن مباشرة الحديث مع فيبر عن السلطة والشرعية، وتقسيم الوظائف والأدوار بين السياسي والعالم، دون أن نذكر ولو بالاسم والإشارة فقط أعمالا ضخمة مثل "تأملات في الثورة الفرنسية" لـ"أيمون بارك E.Burke" و"خطب الأمة الألمانية " لـ:"فيخته Fichte " و"نظام السياسة الإيجابية لـ:" أوغست كونت A.Conte" و"مبادئ فلسفة الحق" لهيغل – Hogle و"البيان الشيوعي" لماركس وأنجلز Marx – Engles، و "الديمقراطية في أمريكا" لتكوفيل

([1])- فوكو ، ميشال ، يجب الدفاع عن المجتمع ، ص112

وغوستان يومن G. De Beaumont. وهل لنا أن ننسى أن 1789 وبعدها، ما هي إلا نبوءات قامات كبيرة في تاريخ الفلسفة السياسية، فلا يمكن تجاوز فلسفة العقد الاجتماعي، جون لوك ومسألة التنظير للفردانية الليبرالية، وفي فرنسا البلد الذي كان مسرحا للثورة السياسية والفكرية، لا يمكن تجاوز إسهامات صاحب "روح القوانين" مونتسيكو، و لا فلاسفة الأنوار والسياسة التي تقوم على العقل، فولتير، ديدرو، هولباخ، وصولا إلى المنظر لدولة الشعب، صاحب المؤلف الشهير جدا والمؤثر جدا "في العقد الاجتماعي" جون جاك روسو؛ يمثل كل هؤلاء بحثا مستقلا في السلطة وأشكالها وعلاقتها بالمناخ المعرفي.

سوف تتسارع الأحداث وتتزاحم الأفكار على باب القرن العشرين بوتيرة أسرع، وبصراع أكثر دويا، "فهاهو الزمن في القرن العشرين يضاعف الخطى عشرات المرات إن أمكن القول، لقد تأثرت الأدجيولوجيات السياسية كبقية الأشياء بهذا التغير في السرعة، ولهذا شوهدت في فترة ما بين الحربين، وأثناء الحرب العالمية الثانية عملية انطلاق للمذاهب الفكرية: كالفاشية و المعادية للفاشية ، و الستالينية و التروتسكية و الشيوعية و المعادية للشيوعية إلخ، وهكذا سيطر التسارع الإيديولوجي بين 1914 – 1945 على الفكر السياسي"،[1] وكما كانت الأحداث متسارعة، كان رسمنا للخريطة الإيديولوجية والفكرية لعالم القرن العشرين، متسارعا كذلك، وآن الأوان أن نتوقف عند واحد من أهم مفكري القرن العشرين، ومن أهم علماء الاجتماع الذين فكروا في السلطة والشرعية، إنه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر M. Weber حيث يقترح هذا المطلب النظر في العناصر التالية:

1. **الأسئلة الفيبرية وعلم الاجتماع.**
2. **مصادر الشريعة وأنواع السلطة.**
3. **العلم والسياسة، مهنتان ووجهتان.**

1-1- 4.الأسئلة الفيبرية وعلم الاجتماع:

بداية من هذا المبحث سيتعقد التفكير في السلطة ويتشعب، فلم تعد الفلسفة، السياسة منها خاصة، "نجمة الحفل" إن ستتعدد مصادر الأضواء المسلطة على السلطة، فقد نشأت ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، علوم الإنسان والمجتمع، كاستجابة لتعدد موضوعات وجوانب الواقع العلمي في شقه الفردي، الاجتماعي، التاريخي والأنتربولوجي، وهكذا ظهر علم النفس، والسوسيولوجيا، والأنتربولوجيا ...إلخ، حيث أنه بات من العسير الإلمام باهتمامات كل هذه العلوم إلا في إطار علاقة تضايف أو ما يسمى بمبدأ تضافر العلوم Interdis Plinarité ولعل ماكس فيبر يشكل نموذجا مثاليا

[1]– جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 10.

لالتقاء وتضافر علوم شتى، وكم هائل من المعارف في شخصه، الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان الإلمام والإحاطة بتفكيره، فهو متعدد الاهتمامات والنشاطات، خاصة في حقل العلوم الاجتماعية، لدرجة أن البداية التأسيسية لكثير من الحقول المعرفية في مجال علم الاجتماع على وجه التحديد، إنما ترتد إليه، وهكذا يعد مؤسسا لعلم الاجتماع السياسي، ولعلم الاجتماع الديني، ولعلم الاجتماع الصناعي... ولكن ما يهون علينا الأمر، أننا سنتجه رأسا إلى علم الاجتماع السياسي الفيبري، كعلم يبحث فيه مسألة السلطة والسيطرة، الشرعية، الدولة، الحق والقانون والنفوذ والبيروقراطية. وقبل بحث هذه المسائل يجب وضعها في سياقها الإيبستيمولوجي العام، الذي تفرعت عنه، يتعلق الأمر بعلم اجتماع الفهم، وأهم الأسئلة والإشكاليات الفيبرية التي تشكل اجابات فيبر عنها، فكره ومساره العلمي.

طبعا السياق السوسيو تاريخي الذي أطر هذا الفكر، هو السياق السوسيو تاريخي لألمانيا، ففي المقدمة التي خصصها عالم الاجتماع الفرنسي "ريمون آرون" لكتاب "فيبر" "العالم والسياسي" يحدد معالم هذا السياق، فهو ينتمي إلى جيل شهد إزدهار الإمبراطورية الألمانية "الخمسة عشرة سنة الأخيرة من القرن 19، بالنسبة لفيبر سنوات التكوين بين العشرين والخمسة والثلاثين، مطبوعة تارة بتنمية الشرعية الاجتماعية ، من خلال التدخلات الشخصية الأولى للإمبراطور في الديلوماسية، وبعمق أكبر التأمل في الإرث البسماركي".[(1)] هذا الجيل الذي كان يطرح جملة من الأسئلة، لعل أهمها : أية مهمة لألمانيا بعد اكتمال الوحدة؟ وأي دور يجب أن تلعبه على المسرح العالمي؟ وأي شكل للحكم مناسب لتثبيت وحدة الأمة الألمانية؟.

ألمانيا التي أكملت وحدتها، وأنجزت ثورتها الصناعية، غدت قوة عالمية؛ أما على الصعيد السوسيولوجي، شهدت ألمانيا الصراع بين الأرستقراطية والبرجوازية، سواء التقليدية أو التجارية، وفي خضم النمو والتمركز الصناعي المتزايد، ظهرت البروليتاريا الصناعية، وقد كانت هذه القوى المشكلة للمجتمع الألماني موضوع بحوثه السوسيلوجية، بداية من بحثه الأهم: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (1904-1905)، إلى بحثه حول "فلاحي شرق الألب" (1892)، وبحث حول "عمال الصناعة" (1908)، وعلى الصعيد السياسي، كان شاهدا على ميلاد الإمبراطورية الألمانية وعلى هزيمتها وإنهيارها وعلى إعلان الجمهورية والمساهمة في كتابة دستورها، ألمانيا كجمهورية ظلت في سياستها الداخلية محل توتر بين التقاليد السياسية البروسية والحداثة السياسية كدولة ديمقراطية تمثيلية، دون أن ننسى تأثير شخصيات كاريزماتية في توجيه السياسة الألمانية، داخليا وخارجيا، يتعلق الأمر بتأثير بسمارك « Bismarck » والإمبراطور "غليوم II. Guillaume II" هذه الطريقة وهذه الأشكال من الشرعيات

---

(1)- Raymond Aron, In, M. Weber, le savant et le politique, Paris, Union générale d'éduction 1963, P 07. , P 90.

والسلطات، بالإضافة إلى ميوله الشخصية وتنشئته الأسرية، ألهمته التنظير لأنماط السلطة والشرعية، وبلورة أهم المفاهيم التي أسست لعلم الاجتماع السياسي، "وبصورة عامة، فإن علم الاجتماع السياسي الذي وضعه يندرج في هذا السياق المتعلق بترسيخ دولة القانون في الأمة الألمانية الفتية ترسيخا بطيئا". [1]

إذا كان ما سبق مثل الأطر الاجتماعية التي أطرت بكل جوانبها فكر فيبر، فإن الأطر المعرفية لها تأثيرها الأكيد، هذه الأطر التي تمثل المناخ الفكري الذي تكون فيه والذي بدونه لا يمكن فهم فيبر، إذ "يذهب أغلب علماء الاجتماع، إلى أنه يتعذر فهم علم الاجتماع عند ماكس فيبر بدون الإشارة إلى المناخ الفكري"، خاصة المناخ الفلسفي والعلمي في ألمانيا، هذا المناخ يمكن تركيزه في تأثير كل من ماركس ونيتشه ، فقبل أيام من وفاته ، كان فيبر يستمع الى محاضرة حضرها أيضا"ازوالد شنيغلر" و في الطريق العودة أسر الى هذا الأخير بالقول التالي :" ان مدى اخلاص المثقف و بخاصة الفيلسوف، انما يقاس في أيامنا بالطريقة التي يحدد فيها المثقف – الفيلسوف– موقعه بالنسبة الى نيتشه و ماركس، ان الذي لا يعترف بأنه لولا عمل هذين المؤلفين لما استطاع أن يقوم بجزء كبير من العمل الذي يقوم به لهو انسان يخدع نفسه و يخدع الآخرين ان العالم الثقافي الذي نحيا وسطه لهو عالم تشكل و في جزء كبير منه بفعل اسهام كل من ماركس و نيتشه " [2]من الواضح من خلال هذا الاستشهاد تأثير كل من ماركس ونيتشه ، فأما الأول و رغم التأكيد في مناسبات كثيرة من قبل قراء فيبر الفرنسيين منهم خاصة ، على نقاط الاختلاف و على انتقادات فيبر لماركس ، خاصة فيما يتعلق بالتفسير المادي الذي هو تفسير أحادي للتاريخ و لظواهر التاريخ خاصة الدين، فان هناك نقاط تقطع أو على الأقل تقارب بين المفكرين : فهما قد اثار تقريبا ، نفس الأسئلة ، كما تشكل الرأسمالية كظاهرة تاريخية خاصة بالغرب ، موضوعا مشتركا خاصة في تأثيرها الهائل على الفرد و المجتمع، و تشكيلها لنمط جديد من العلاقات الاجتماعية، وكذا العلاقة مع العالم، و في هذا المجال يبدو تأثير ماركس واضحا" فالعلاقة بين فيبر و ماركس تتحدد أيضا من يتمثله خيطا مشتركا بين كافة المستويات و التي تتحدد علاقة الانسان في كينونته مع العالم، بعبارة واحدة انها التشيؤ"[3] حيث تتعدد العلاقات الاجتماعية اللاشخصية ، انطلاقا من لا شخصية العلاقات البضائعية ، لتعطي بذلك السمة العامة للمنطق الذي يحكم سيرورة المجتمع الغربي أي ، العقلانية ،كما نلمس تأثير ماركس في الطريقة التي تتعلق بالعلم الجديد ، بفهم أو تفسير هذا العالم الحديث ، الامر يتعلق بهذا العلم الوضعي أو العلم الحق عند ماركس ، او علم الواقع عند كما عند فيبر ، أي السوسيولوجيا، أما نيتشه، فتأثيره كان كبيرا على فيبر في موضوعين:

---

[1] – لوران فلوري، ماكس فيبر، تر: محمد علي مقلد، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص 17.

[2] كوليو ، كاترين، ماكس فيبر و التاريخ ، ص33

[3] المرجع ذاته، ص39

1. موضوع القيم ودورها، حيث يتماثلان في القول بعلاقتها بالسياق التاريخي، وبالتالي بنسبية القيم، وإذا كان نيتشه يبشر بقيم جديدة، فإن فيبر نظر إليها بعيون العالم المحايد، فهو لم يحكم على هذه القيم بقدر ما حاول إبراز تأثيرها.
2. موضوع التاريخ، حيث أن نيتشه وكفقيه لغة وفيلسوف ناقد لمنظومة القيم الغربية من خلال كتابه "نسابة علم الأخلاق" قد أثر وبشكل مباشر في صياغة موقف فيبر من التاريخ وفي نقده للمدرسة التاريخية الألمانية.

ولأنه يجب علينا أن نحث الخطى باتجاه موضوعنا الرئيسي، موضوع السلطة، من خلال العلم والسياسة عند فيبر، فإنه يجب أن نمر سريعا على الإشكالية الايبستيمولوجية و الأسئلة الفيبرية المتعلقة بها، هذه الإشكالية ترتبط بطبيعة الحال بموضوع ومنهج علم الاجتماع، وبالرجوع إلى فيبر خاصة في مؤلفه الضخم "الاقتصاد والمجتمع" فإنه، يحدد موضوع علم بقوله: "علم يهدف إلى فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة ويفسر بذلك أسبابه في تتابعه وتأثيراته... كلما وبالقدر الذي يربط به القائم بالفعل والقائمون به معنى ذاتيا"[(1)] وتحليل هذا التعريف لعلم الاجتماع يجعل منه:

1. الفعل الاجتماعي للفرد، يشكل موضوعا لعلم الاجتماع، مع العلم أن الفعل يكون اجتماعيا حسب فيبر بمقدار ما يكون مرتبطا بفعل الآخر، أي أنه يأخذ بعين الاعتبار أفعال الآخرين مؤثرا ومتأثر.
2. على علم الاجتماع أن يكون علما تفهميا، فتأسيسا على التحديد الأول فإن الظواهر الاجتماعية أو الأفعال الاجتماعية تتأسس انطلاقا من الأفعال التي تنطوي على معنى موجه من قبل الفاعلين، ومهمة علم الاجتماع هي الكشف عن المعنى الذي يقصده الفاعلون.
3. يؤدي ذلك كله إلى أن يكون المنهج في السوسيولوجيا الفيبرية يقوم على "التفهم السببي للحقيقة الاجتماعية، وهذا ما تفرضه طبيعة موضوع علم الإنسان والمجتمع، حيث يقتضي التفسير تعددية سببه.

التحليلات التي تصدت لنتاج فيبر العلمي بالتحليل والنقد، تراوحت بين القول بالتصدعات في هذا النتاج، وبين القول بوحدته ونسقيته، ولكن مهما يكن الأمر، فإنه يمكن القول أن هذا النتاج كان محاولة من صاحبه للإجابة عن أسئلة محورية ثلاث:

1. في ظل أية أسباب وعوامل تكون العالم الحديث، عالم الرأسمالية؟

---

(1) – ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011، ص28.

2. كيف يمكن للدين صياغة أفكار وتصورات ومن ثم أفعال وعلاقات اجتماعية، بعبارة أخرى كيف ممكن للدين صياغة نظام حياة ومن ثم سلوك حياتي؟
3. أية علاقة تقوم بين العقلانية واللاعقلانية في قلب المجتمعات الحديثة؟

4-1-2. مصادر الشرعية وأنواع السلطة:

يشكل هذا العنصر، مركز ثقل هذا المبحث، ليس بسبب جانبه المعرفي وحسب، بل لتأثيره في صياغة التفكير في السلطة وأنواع الشرعية، ومن ثم لتأسيس لعلم الاجتماع السياسي، الأمر الذي يضاعف من أهمية فيبر على هذا المستوى، ويضاعف من قيمة وجوده في هذا البحث، حيث يمكن استعمال مفاهيمه وأفكاره في تفسير ظهور وانبثاق أنواع السلطة في مجتمعات أخرى، بما في ذلك المجتمع العربي الإسلامي، خاصة السلطة الدينية وأنماط ممارستها. ورغم العلاقة المباشرة وغير المباشرة لفيبر بالنشاط السياسي من حيث تأثير والده وانخراطه في العمل السياسي المباشر كمناضل سياسي، وكمشارك في معاهدة فرساي، وكمستشار في صياغة دستور جمهورية "فيمار Weimar"، فإن فيبر " كان رجل علم ولم يكن رجل سياسة، ولا رجل دولة"،[1] اذ" أن اهتمامه الأكبر بالسياسة من موقعه كعالم، ولمزيد من الدقة كعالم اجتماع في شأن السيطرة والنشاط السياسي، واعتبر من هذه الزاوية، أحد مؤسسي، إن لم نقل المؤسس الحقيقي لعلم اجتماع السياسة" محللا الأبعاد الثلاثة لهذا العلم:

بعد الحياة السياسية، بعد قضايا النظام السياسي، بعد النشاط الحكومي وما يعنينا في هذا المقام بالدرجة الأولى المسألة الجوهرية التي راعت اهتمام فيبر، مسألة علاقة الخضوع والطاعة التي يقدمها الشخص لمن يرى أنه يتمتع بمزايا ومواصفات تجعل منه أهلا لتلك الطاعة، أو بكلمة جامعة، مسألة الشرعية والسلطة، بعد أن يحدد فيبر في مناسبات عدة شبكة المفاهيم المرتبطة بمسألة السلطة والشرعية، كمفهوم القوة، السياسة، الدولة، السلطة ذاتها، يلخص ويركز أفكاره في مؤلفه المشهور "العالم والسياسي" الذي ستكون أفكاره مقصدنا في المطلب القادم، وقبل ذلك لا مناص من العودة إلى تلك المفاهيم، فالقوة، تعنى كل إمكانية في داخل علاقة اجتماعية لإنفاذ الرغبة الخاصة ضد الرافضين لها، بغض النظر عما ترتكز عليه تلك الإمكانية".[2] والقوة عند فيبر تشكل قاعدة الدولة، "كل دولة تتأسس على القوة"[3] وغياب القوة أو العنف الشرعي يعني غياب الدولة، وعليه ستتحدد الدولة العصرية بكونها "تجمع بشري في رقعة جغرافية محددة...يطالب لصالحه وبصفة ناجحة باحتكار العنف المادي

(1)-Aron, Introduction de Max. Weber, le savant et le politique, P 07.

(2) – ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص 92.

(3)-Aron, Introduction de Max. Weber, le savant et le politique, P 100.

والشرعي"،[1] في هذا المجال أو السياق، يتحدد مفهوم السياسة ومن ثم السلطة وأسس شرعيتها، "فالسياسة، هي مجموع الجهود التي نبذلها للمشاركة في السلطة أو التأثير في توزيعها، إما بين الدول أو بين مختلف المجموعات بداخل نفس الدول"،[2] وهذه السلطة التي هي غاية الممارسة السياسية، "تعني إمكانية فرض إنصياع مجموعة محددة من الأشخاص لأمر له محتوى معين؛ الانضباط هو إمكانية فرض الانصياع بصورة سريعة وتلقائية وآلية لدى مجموعة محددة من الأشخاص وذلك بناء على ضبط ممارسة"[3] بعد هذا التحديد يمكن تشكيل ترسيمة لهذه الشبكة المفاهيمية، القوة ← الدولة ← السياسة ← السلطة .

وإذا كانت السلطة هي غاية الممارسة السياسية في إطار الدولة العصرية التي تحتكر العنف المادي الشرعي، فإن الأسئلة المهمة الآن هي: في أية ظروف أو شروط يتم خضوع المحكومين، ولماذا؟، ماهي المبررات الداخلية والوسائل الخارجية التي ترتكز عليها السيطرة؟، يجب فيبر على هذه الأسئلة التي طرحها في محاضرته "العالم والسياسي" بما يلي: "هناك من حيث المبدأ ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة، ومن ثم توجد ثلاث أسس للشرعية. في البداية هناك سلطة "الماضي الخالد" ...في المجال الثاني هناك سلطة التي تقوم على الكاريزما... وفي الأخير هناك السلطة التي تفرض نفسها بمقتضى "المشروعية" وبمقتضى الإيمان بصلاحية المكانة المشروعة و"بكفاءة" إيجابية قائمة على قواعد تمت صياغتها عقلانيا".[4] على هذا الأساس كل شرعية من هذه الشرعيات تؤسس نمطا ونموذجا من السلطة:

1. **السلطة التقليدية: وهي السلطة التي تقوم على الإيمان بالطابع المقدس للتقاليد، وشرعية القرار في هذا النموذج تقاس بمدى موافقته للأفعال والأقوال السابقة (التراث)، حيث أن هيبة ونفوذ هذا التراث، هو ما يضمن الطاعة والخضوع لمن يمثل هذه السلطة في الحاضر، حيث أن سلطته أبوية و"تستند إلى نمط من السيطرة تكون فيه الإدارة الحكومية شديدة الشبه بإطار عائلي".[5]**
2. **السلطة الكاريزماتية: تقوم هذه السلطة على الإيمان بأن للشخص الكاريزماتي قدرات ومميزات استثنائية، تجعل منه يتميز بالهيبة، الجاذبية والسحر، الأمر الذي يمنحه نفوذا وهيبة تجعل الآخرين يطيعونه، ويتعلقون به في علاقة عاطفية والتزام، والكاريزما المشتقة من اليونانية « jrace » نعني النعمة الإلهية، وإذا كان فيبر يعتبر الكاريزما ميزة فطرية، فإنه يركز على الوجه**

---

(1)-Ibid, P 101.
(2)-Ibid, P 101.

(3) – ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص 92.

(4)- Max. Weber, op cit, P 07.

(5) – لوران فلوري، ماكس فيبر، ص 88.

الاجتماعي لها، وهذه السلطة بطبيعتها سلطة تقطع مع سلطة التقاليد، إنها بمثابة سلطة مفجرة ومبعثرة للسلطة التقليدية كما سيأتي توضيح ذلك في أنماط السلطة الدينية وممارستها.

3. **السلطة العقلانية: (البيروقراطية المشروعة)، وهي سلطة تتأسس على شرعية الأنظمة والقوانين، حيث تنحو الشرعية légitimité لتكون مطابقة للمشروعية Légalité ، نظرا لأن النظام هنا يصدر عن قانون؛ فالإيمان بقانونية النظام وشرعيته يحيل إلى قوة القانون كقاعدة شاملة مجردة، لا شخصية، إن الإدارة الحديثة تمثل صيغة النموذج، المثال للسيطرة العقلانية المشروعة"،[1] سلطة الزمن، سلطة الإنسان، سلطة العقل، تلكم هي النماذج الميثالية الثلاثة للسيطرة، وهي نماذج قد تتراكم في نفس التاريخ، وفي نفس النظام أو الشخص.**

وما يهم هذا البحث بشكل مباشر بحكم طبيعته هو أنماط ممارسة السلطة الدينية، على أساس أن الدولة في الإسلام التاريخي، إنما تأسست انطلاقا من الدين، مما قد يتيح هذا استخدام أفكار فيبر في تفسير عملية انتقال السلطة، من السلطة الكاريزماتية التي كان يمثلها النبي إلى سلطة مؤسساتية في جوهرها، ستصبح سلطة تقليدية، بكل المقاييس التي تكلم عنها فيبر.

يميز فيبر بين ثلاثة أنماط من السلطة الدينية:

1. **سلطة الكاهن: يمارسها الكاهن الذي يمثل السلطة الدينية الوظيفية، وهي سلطة تمارس في مؤسسة ما يسميه فيبر "مؤسسة الخلاص البيرقراطي".**
2. **سلطة الساحر: يمارسها الساحر على من يعترفون له بمهارته كمبلغ.**
3. **سلطة النبي: وهي السلطة الدينية الشخصية أو المشخصة في شخص النبي، تمارس داخل الجماعة التي تؤمن وتعترف للنبي بنقل الوحي وتبلغيه ويعتبر فيبر هذه السلطة تتعارض بطبيعتها مع السلطة التقليدية، إذ تحدث انقطاعا في الإدارة اليومية للشأن الديني، والمتميزة بالاستمرارية، الثبات والروتين، الأمر ينطبق كذلك على سلطة الكاهن والساحر، فالسلطة الكاريزماتية سلطة ديناميكية، تطرح نفسها كبديل للسلطة التقليدية، وفي نفس السياق درس فيبر التحولات التي تطرأ على هذه السلطة، من ذلك عملية انتقال هذه السلطة من السلطة الدينية للنبي إلى سلطة مؤسساتية، وذلك مع الأجيال من الأتباع الذين يرثون هذه السلطة، والتي تصبح وظيفتها أو رهانها هو مواصلة السيطرة على حياة التنظيم من حيث انتظامه واستمراريته "مجازفة السلطة المترافقة مع ولادة تكتل اجتماعي جديد، تكمن في السيطرة على دستور حياة التكتل وعلى انتظامه"[2]، وفيبر كعالم اجتماع، مهتم جدا**

---

[1] – ماكس فيبر، من مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص 92.

[2] – ماكس فيبر، المرجع السابق، ص 92.

بالظاهرة الدينية، عالج عملية تطور هذه السلطة (سلطة النبي) إلى سلطة مؤسسة، خاضعة إلى تراتيبة وإلى تنظيم بيروقراطي ديني، أي عملية ظهور الكنيسة، حيث يظهر أشخاص وفئات تحتكر عملية الإشراف على عمليات التقديس والشرح، التفسير والتأويل لتعاليم النبي وللنصوص الدينية، بكلمة جامعة، جهاز كهنوني محترف يتولى عملية السيطرة على جمهور المؤمنين بواسطة التبشير والتعبئة (التثقيف والتربية)، وكذا التأثير على المسلك الفردي بواسطة العلاج النفسي والروحي، ناهيك عن السيطرة على الأوقاف الدينية لتقوية سلطتهم الدينية. وإن لم يكن من الممكن في هذا السياق تتبع فيبر في تحليله الرصين لتمفصل السلطة الإكليريكية مع العقلانية الغربية، وكذا كيف تفضي أزمة الكنيسة إلى ظهور شخصيات كاريزماتية جديدة، وإلى ظهور مذاهب جديدة وتأثير كل ذلك على التحولات الاقتصادية والسياسية وحتى المعرفية التي عرفها الغرب، فإنه من الضروري ملاحظة وجود قواسم مشتركة بين تحولات السلطة الكاريزماتية للنبي في أرض الإسلام وتاريخ الغرب المسيحي، لعل أهمها استمرارية السلطة الكاريزماتية في التاريخ عن طريق عملية تمأسسها في شكل مؤسسات ذات طابع ديني، –مذاهب دينية– وذات طابع سياسي، (مؤسسة الخلافة، دول، إمارات...) كان ذلك بظهور أجيال من التابعين، تولت عملية الاشراف على عمليات التقديس، الشرح والتأويل ومن ثم إنتاج المعارف المرتبطة بتعاليم النبي.

3-1-4. العلم والسياسة، مهنتان ووجهتان:

في عالم يتجه أكثر فأكثر نحو العقلانية، البيروقراطية، وكذا التخصص، طرح فيبر أفكاره حول العلم والسياسة كمجالين يجب أن يوضع بينهما حدود ومعالم بأن تتحدد وظيفة ووجهة كل منهما، هذه المهمة التي اضطلع بها فيبر من خلال محاضرته المشهورة سنة 1919 والتي كان عنوانها "العالم والسياسي"، وإدراج نتائج هذا التمييز بين مجال العلم ومجال السياسة في هذا المبحث لغرض تحديد العلاقة بين سلطة العالم وسلطة السياسي، رغم أن فيبر كان يهدف إلى تعيين الصفات، ومن ثم الوظائف التي تتعلق بمهنة العالم، ومهنة السياسي، حيث جاءت محاضرته كإجابة عن السؤال الذي طرحه في افتتاحيتها: "ماذا تعني الوجهة السياسية وأي معنى يمكن أن تحمله؟"[1]

والأفكار التي ساقها في هذه المحاضرة، تندرج كذلك في نقد أولئك الأساتذة الذي يتقمصون دور الأنبياء في دروسهم، حين يرخصون لأنفسهم إصدار أحكام قيمية"[2] أو عندما تتدخل المؤسسات السياسية في توجيه وجهة العلم.

---

(1)- Max. Weber, le savant et le politique, P 99.
(2)- Ibid , P 111.

بعد أن يحدد فيبر مفاهيم السياسة، الدولة، السلطة، الطاعة والشرعية، يميز فيبر بين نوعين من رجال السياسة: "هناك طريقتين لتعاطي السياسة، إما أن نحي من أجل السياسة أو من السياسة"،[1] الصنف الأول من رجال السياسة، يتخذها هدفا وغاية في حياته، يعيش من أجل قضية، ولكي يكون كذلك، لبد وأن يتمتع بالاستقلال الاقتصادي، أما الصنف الثاني، فإنه يتخذ من السياسة مصدرا لموارده الاقتصادية والاجتماعية. إنطلاقا من هذا التمييز "يعرض فيبر إصلاح هذه الحرفة السياسية طارحا فكرة تحويلها إلى مهنة احترافية"، حيث دفعت التغيرات التي مست بنية المجتمعات الغربية وكذا بنية المؤسسات السياسية، كالدولة، الأحزاب... ومن ثم النخب السياسية إلى ظهور جيل جديد من السياسة، يعيش للسياسة ومنها، انطلاقا من هذا الوضع الذي دفعت إليه التغيرات، "يحدد فيبر صفات رجل السياسة وطبيعة العمل السياسي في علاقته بالنسق القيمي (الأخلاقي)، فمن حيث الصفات "يمكن القول أن هناك ثلاث خصائص مهيمنة تصنع رجل السياسة: الولع، الشعور بالمسؤولية، والنظرة الخاطفة،[2] يتحدد العمل السياسي بكونه شغف أو ولع مجرد من الهوى، وبكونه يتحدد ويسيج بالشعور بالمسؤولية، وأخيرا يتميز رجل السياسة المحترف بالنظرة الخاطفة. فالقيمة الأولى تتحدد بالتفاني في سبيل قضية، الأمر الذي يزرع في نفس رجل السياسة القيم التي تنتج وتنمي الكاريزما، أما الصفة الثانية فهي التي تتيح للسياسي أخذ مسافة بينه وبين الأحداث، القضايا والأشخاص، الأمر الذي يجعل من فعله فعلا موضوعيا يتسم بالهدوء والحذر.

أما طبيعة العمل السياسي فإن فيبر يسمه بالطابع المأسوي للاعتبارات التالية:

1. السياسة قدر، فالمرء منذ أن يولد يقع تحت طائلتها. 2. السياسة ميدان الحرب والصراع بامتياز؛ 3. السياسة ترغم السياسي على الاختيار بين أكثر القيم والمواقف تعارضا، وهنا تكمن المأسوية، حيث كل اختيار هو استبعاد لاختيارات أخرى ولا يمكن الجمع بين كل الاختيارات في موقف واحد، وفيبر يصنف المواقف السياسية إلى مواقف أنطلوجية، مواقف غائية، الأولى مرتبطة بأخلاق اليقين والثانية بأخلاق المسؤولية، والصراع بين هذين النمطين يستقطب النموذجين المثاليين للعقلانية، عقلانية أداتية وعقلانية أخلاقية؛ ثم أن الاختيار غير مضمون النتائج، فلا يمكن التحكم أو السيطرة على نتائج العمل وهو ما يكشف ويفسر مفارقة التعارض بين النية، القصد والنتائج، باختزال ما يجعل من العمل السياسي ذو طابع مأساوي هو: حتمية السياسة، ضرورة الاختيار، استحالة السيطرة على النتائج.

---

(1) – لوران فلوري، ماكس فيبر، ص 96.

(2)- Max. Weber, le savant et le politique, P 162.

في مقابل ذلك، تتحدد مهنة العالم ووظيفة العلم، فهي تنحصر أساسا في عقلنة العالم وتخليصه من السحر، فالإسهام الجوهري للعلم في الحياة العملية والشخصية بتعبير فيبر، يتمثل أساسا في "أن يضع في متناولنا عدد معين من المعارف التي تمكننا من السيطرة تقنيا على الحياة بواسطة التنبؤ"،[1] وفي المقام الثاني تتحدد وظيفة ثانية للعلم تتمثل في توفير عنصر الوضوح، فالعلم "لا يوفر علاقة معرفة ومناهج فكر فحسب، بل عنصر توضيح، إذ ما طرحت قيمة ما حينها تصبح وضعية معينة ضرورية، مما يسمح بتوسيع أخلاق المسؤولية"،[2] وهذه المهمة أو الوظيفة ذات طابع أخلاقي، لأنها تمكن من اختيار الموقف الملائم والوسائل الملائمة لتحقيق الغايات، فالعالم أو الأستاذ، إذ كان متوفرا على عنصر الوضوح، يمكنه أن يبين ضرورة الاختيار وعلى إلزام الفرد على إدراك معنى أفعاله، و"حينما يصل أستاذ إلى هذه المحصلة، فإنني أميل القول بأنه في خدمة قوى أخلاقية، أي يقوم بواجب إضفاء الوضوح وروح المسؤولية على روح الآخرين". من هذا العرض، سنستفيد بكل تأكيد من تحليلات فيبر للسلطة وأنماطها خاصة السلطة الكاريزماتية في علاقتها بالسلطة التقليدية، و بتحولاتها خاصة عندما تتحول الى مؤسسة، وهذه التحليلات يمكن استعمالها في تفسير التحول من السلطة النبوية الى مؤسسة الخلافة، كما أن تحديده لمواصفات رجل السياسة و تصنيفاته له تتيح لنل كذلك تفسير ظهور رجل السياسة في تاريخ الإسلام، أي ذلك الرجل، الذي أصبح يبني مواقفه السياسية على أساس غائي و ليس على أساس أنطولوجي مرتبط اخلاق اليقين،اذ هناك مسافة بين ابي بك و عمر و معاوية.

2-4.ميشال فوكو وسياسة الحقيقة:

مع ميشال فوكو-Michel Foucault-(1926-1984)، تبلغ مسألة السلطة والمعرفة درجة نوعية في الدراسة والتحليل وذلك يعود إلى الزاوية الجديدة التي نظر من خلالها فوكو إلى السلطة ولعلاقتها بالمعرفة، وقد أثارت هذه الرؤية الجديدة لعلاقة السلطة بالمعرفة جدلا واسعا وكانت ملهمة لكثير من الأبحاث والتحليلات للسلطة والمعرفة ولإشكالية المثقف في الفكر العربي المعاصر*، ومن جهتنا وامام هذا الكم الضخم من المعطيات والأفكار التي انتجها الفيلسوف حول مسائل السلطة والمعرفة وتلك التي أنتجها باحثون كثر حول فكره ، نضطر إلى الذهاب مباشرة إلى موضوع السلطة والمعرفة معزولا عن نسقه، إذ يتعين علينا ان نعرض تاريخ اهتمامه بإشكالية السلطة، ثم نعرض عناصر التحليل التي قدمها لمقاربة إشكالية السلطة والمعرفة.

---

[1] – جان بيار دوران وروبير فايل، علم الاجتماع المعاصر، ص 100.

[2]- Max. Weber, le savant et le politique, P .

أنجز الباحث الزاوي يغورة. بحثا تناول فيه تأثير فوكو على ابرز المفكرين العرب المعاصرين: أركون، الجابري، الصفدي، التربكي،

*أنظر بغورة الزواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، بيروت ،دار الطليعة

من الواضح تماما أن مسألة السلطة شكلت اهتماما مركزيا في نسق فوكو، رغم أنه لم يخصص كتابا بعينه للسلطة، وقد أخذ الاهتمام بها منحى تصاعديا وصولا إلى كتابه "يجب الدفاع عن المجمع" والذي يحوصل فيه تحليلاته للسلطة من خلال إقامة علاقة تاريخية بين السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية، فحتى كتاباته الأخيرة كانت السلطة حاضرة، وإنما كان الاختلاف بين كتاباته المبكرة والمتأخرة يتمثل في كون السلطة في الاعمال الأولى كانت ثاوية تحت مسميات أخرى ولم يستعملها استعمالا عمليا ناهيك عن عدم وضوح الرؤية وعسر التناول، يقول " فإنني أسأل نفسي عما تحدثت عنه في "تاريخ الجنون" او "مولد العيادة" اللهم إلا السلطة؟ والحال أن لدي وعيا تاما بأنني لم أستخدم عمليا هذه الكلمة وبأن هذا المجال من التحليلات لم يكن في متناولي"([1]) ع العلم أن "تاريخ الجنون" و "مولد العيادة" من اعماله المبكرة، أما الثانية-أي الأعمال المتأخرة -فكان الاستعمال عمليا وواضحا وينم عن قصدية وتخطيط خاصة المؤلفات التي شرع فيها باستخدام التحليل الجينيالوجي. وقد كان فوكو عل وعي تام بأنه يفتتح نافذة جديدة للإطلالة على مسألة السلطة، هذه النافذة تتعلق بتركيزه على آلية السلطة، " كيف تشتغل؟ وهل يكفيها استعمال المنع القوي لكي تؤدي عملها حقا؟ ثم: هل السلطة تنزل دوما من اعلى إلى أسفل ومن المركز إلى المحيط"[(2)] هذا النمط من التحليل يقول عنه انه لم يشرع فيه إلا بعد 1968، وأهم الأعمال التي تعرض فيها لمسألة السلطة بكثافة هي نظام الخطاب(1971)، "المراقبة والعقاب"(1975)، "إرادة المعرفة"(1976)، ويجب الدفاع عن المجتمع"(76/75)، "أقوال وكتابات"، اما العوامل التي دفعت بالمعرفة والسلطة إلى واجهة اهتمامات فوكو" فليس من شك ان اهتمامه بدراسة السلطة كان احد ثمرات ثورة مايو1968 التي أحدثت كما يبدو، تأثيرات هامة في توجيه الفكر الفرنسي المعاصر، كما ان هذا الاهتمام يرتبط في أغلب الظن بالطريق المسدود الذي وصلت إليه النظرية الأركيولوجية بسبب نزعتها التقنية وانغلاقها في حقل الممارسات الخطابية والمنطوقية الصرفة"[(3)] ، أحداث ماي 1968، وهي أحداث مفصلية في تاريخ فرنسا المعاصر السياسي والفكري، وإرادة التحول لدى فوكو من المنهج الأركيولوجي إلى المنهج الجينيالوجي الأكثر ملائمة لهكذا مواضيع، إذ نلاحظ تحولا نوعيا في دراسة السلطة بداية من "نظام الخطاب"، و ردا على سؤال يتعلق ببداية اهتمامه بمسألة السلطة، يقول" إذا ما أردت مرجعا مكتوبا، فأنا أحيلك على "الحراسة والعقاب" قد يطيب لي القول أن ذلك تم انطلاقا من سلسلة من الوقائع والتجارب التي قمت بها منذ1968 بخصوص الطب النفسي وانحراف الشباب والتمدرس...لكن أعتقد أن هذه الوقائع لم تكن لتأخذ، قط، معناها وجدتها لو لم يكن

---

[1] فوكو ميشال، نظام الخطاب، ت محمد سبيلا ، بيروت ، دار التنوير 2007، ص 80.

[(2)]-فوكو، ميشال، هم الحقيقة، ت مصطفى المسناوي وآخرون، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006، ص 53.

[(3)]-الكردي، محمد علي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مصر، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص 09.

ثمة وراءها ظلان تائهان هما الفاشية والستالينية"(2). لقد كانت الأحداث السياسية واهتمامه بها المحفز على الاهتمام بموضوع السلطة، أحداث ماي1968، الفاشية، الستالينية، حرب الفيتنام، الحركة الطلابية في البرتغال، الثورة الايرانية، العنصرية..." لقد كان يقول أن تفكيره في السلطة بدأ في 1955 بناءا على الميراث الأسود للقرن العشرين ألا وهو الفاشية والستالينية"[1] وهذا الاهتمام كما كان على صعيد التنظير، كان اهتماما بالسياسة كذلك " وخليق بالباحث أن يجد في حياة فوكو ذاتها بذور هذا الاتجاه الفلسفي أي الاهتمام بمشكلة القوة وعنايته بدراسة الحرية الفردية والدفاع عنها ضد القهر الاجتماعي، سواء كان ذلك القهر صادرا عن جماعة معينة بالذات، أم عن المجتمع ككل أم من الدولة التي تتمثل سلطتها بوجه خاص في القوة الحربية من ناحية وقوة الشرطة من الناحية الأخرى"[2] وفي هذا السياق يأتي نضاله لتحسين الأوضاع داخل السجون من خلال تأسيسه لفريق الاستعلام حول السجن.

بناءا على هذ التقديم يمكن أن نجمل في مجموعة من الملاحظات أهم الاعتبارات التي ينظر من خلالها فوكو للسلطة:

لم يقدم فوكو نظرية عامة عن السلطة، بل قدم عناصر لتحليلها، فالرهان الحقيقي بالنسبة إليه هو هذه النظرة التي تعتمد على " تحليلية" للسلطة أكثر منه باتجاه "نظرية" للسلطة: أعنى باتجاه تحديد الميدان النوعي الذي تشكله العلاقات السلطوية، وتعيين الأدوات التي تسمح بتحليله"[3].

- **كما أن مسألة الفقر كانت أهم مسألة مطروحة على القرن 19، فإن مسألة السلطة هي أهم مسألة كانت مطروحة على القرن العشرين.**
- **آليات السلطة ومسألة الهيمنة وكل ممارسات الاخضاع لا تخص المجتمعات الشمولية لكنها تميز كذلك المجتمعات الديموقراطية.**

- **احداث قطيعة على مستوى تقييم السلطة وأدائها مع من لا يرون إلا وجهها السلبي: الرفض، القمع، المنع، المراقبة، العقاب...ألخ وذلك بإظهار الوجه الايجابي لها، من حيث أن السلطة منتجة. وإذا كان علينا ونحن نحاول الاختزال قدر الامكان، وضع اليد على المبادئ الأساسية التي بنى عليها فوكو نسقه، فهي في اعتقادنا، موقفه من التاريخ والذات من خلال منهجه الأركيولوجي، وموقفه من السلطة والمعرفة من خلال اهتمامه بالخطاب والمنهجية الجينيالوجية " وفي ضوء هذين المبدأين الأساسيين ونعني بهما النظرة إل التاريخ باعتباره سلسلة من الانقطاعات، وأن الخطاب هو في نهاية الأمر تعبير عن الرغبة في**

---

[1]-بغورة، زواوي، مقدمة ل م، فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 08.

[2]-زايد أحمد، ميشال فوكو، فلسفة القوة والقهر الاجتماعي، سلسلة الطريق إلى المعرفة، الكتاب 46، الكويت، مجلة العربي، 2001/10/15، ص 22

[3]- فوكو، ميشال، ارادة المعرفة، ت جورج أبي صالح، بيروت، مركز الانماء القومي، 1990، ص 93.

القوة وأن المعرفة قوة، على هذا الأساس، يمكن فهم أعمال فوكو كلها"[1] وإذا كان المجال هنا يضيق تماما عن عرض موقف فوكو من الذات والتاريخ، فإن موضوع السلطة والمعرفة كموضوعات ثاوية في الخطاب، تشكل صلب اهتمامنا. في "أركيولوجيا المعرفة" يشير إلى تلك العلاقة بين الخطاب والسلطة، إشارة تتكرس أكثر في مؤلفاته اللاحقة، خاصة "نظام الخطاب" و "ارادة المعرفة" فخاصية الندرة التي يتميز بها الخطاب تؤدي إلى الصراع الذي لا يعني في الأخير إلا وجود السلطة، ذلك " أن الخطاب لا يبقى على الدوام كنزا لا ينفد كما يظن الاتجاه التفسيري، بل إنه سيصبح ثروة متناهية، محدودة ومرغوبة ومفيدة لها قوانين ظهورها، وأيضا شروط تملكها واستثمارها، شروط تفرز ما إن تظهر إلى الوجود مسألة السلطة، ثروة بطبيعتها صراع، صراع سياسي"[2]، ولا نستطيع تتبع فوكو في تحليله للعلاقة بين الخطاب والممارسة السياسية وبالتالي السلطة، ولكن ما هو أساسي في هذا الصدد، هو توضيح أن العلاقة بينهما تتطلب جانبين من التحليل:

" الجانب الأول: تحليل مختلف العمليات النقدية التي يقوم بها خطاب ما في ميدان خطابي معين.

الجانب الثاني: تعيين حقل التحليلات ومجال الموضوعات التي يحاول الخطاب اظهارها وتمفصلها مع سياسة ما أو ممارسة سياسية معينة"[3].

سيؤدي الجانب الأول الى ما يسميه فوكو "بالتحليل التاريخي للممارسات الخطابية"، ويؤدي الجانب الثاني إلى اقامة علاقة بين الخطاب والمجال السياسي من خلال دراسة شروط ووظائف الخطابات العلمية،

وبالاعتماد على نصين من أهم نصوصه اهتماما بمسألة السلطة، "إرادة المعرفة" و "نظام الخطاب" سنحاول عرض العناصر التحليلية للسلطة، فعن المفهوم يقول "بكلمة سلطة، لا أعني "السلطة" أي مجموع المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في اطار دولة ما، كذلك، لا أعني بكلمة سلطة نمطا من الاخضاع، الذي هو على العكس من العنف، إنما يتخذ شكل قاعدة، وأخيرا لا أعني بكلمة سلطة نظاما ما من جهة الهيمنة يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى..."[4] فهذا التعريف السلبي الذي لم يعمل إلا على نفي أن تكون السلطة مساوية تماما لمؤسسة أو جهاز إخضاع كالدولة أو القانون كقاعدة إخضاع، ولا علاقة هيمنة صادرة من فرد باتجاه فرد آخر أو

---

[1]-زايد، أحمد، مدخل إلى البنائية، القاهرة، المركز القومي للبحوث الجتماعية والجنائية، 1995، ص 258.

[2]—Foucault.M. L archeologie de savoir , paris , Gallimard, 1969, p 156 .

[3]-يغوره، زواوي، بين اللغة والخطاب والمجتمع، مقاربة فلسفية اجتماعية، مجلة انسانيات العدد 18/17، ماي ديسمبر 2002، ص 78.

[4]- فوكو، ميشال، ارادة المعرفة، ص 101.

باتجاه مجموعة، يؤدي الى القول أن السلطة " ليست جوهرا يقتسمه عدد محدود من أصحاب الامتياز على حساب الآخرين، وهي ليست خاصية طبقية اجتماعية، على خلاف ذلك فإن السلطة تتحرك في كل كثافة النسيج الاجتماعي" [1] فهي ليست شيئا ثمينا يملكه البعض وشيئا يمكن أن يقبض عليه في مان ما " إنها ليست شيئا في أيدي البعض وإنما هي العنصر الذي يمر بين الجميع لربطهم وفصلهم في نفس الوقت أو من أجل أن يوحدهم فيما يفرقهم من صراع"[2] بعد هذا التحديد السلبي الذي ينفي عن السلطة ما يمكن أن يلتبس بها، يذهب فوكو إلى التعريف الايجابي " تعني كلمة سلطة الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوة فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون والهيمانات الاجتماعية، يجب أن يكون المرء إسمانيا- Nominaliste-، فالسلطة ليست مؤسسة وليست بنية وليست قدرة معينة يتمتع بها البعض انها الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين"[3] ومن موقعه كبنيوي، حتى لو لم يرد ذلك، ينفي الطابع الماهوي أو الجوهري الثابت عنها، لتصبح مجموع علاقات قوى، إذ يبدو له "السلطة تعني بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعددة التي تكون محايدة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات...وهي أخيرا الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية"[4]

انطلاقا من هذه التحديدات يستنبط فوكو جملة من القواعد التي تميز السلطة:

1- **القاعدة الملكية: السلطة ليست شيئا يملك أو يتخلى عنه من قبل فرد أو جهة أو طبقة أو مؤسسة لأنها ليست جوهر "السلطة لا تملك، السلطة تمارس"[5]**
2- **قاعدة المحايثة: السلطة كعلاقة ليست خارج أنماط علاقات أخرى علاقات اقتصادية، علاقات معرفية، علاقات جنسية... انها محاثية لها.**
3- **قاعدة أن السلطة تأتي من تحت: السلطة كعلاقة لا تظهر في خط واحد من لأعلى نزولا إلى الأسفل، بل يجب "افتراض ان علاقات القوى المتعددة التي تتكون وتفعل فعلها في أجهزة الانتاج، والعائلات، والجماعات الضيقة، والمؤسسات، انما تفيد كركيزة لتوليد آثار تقسيمية كبيرة**

---

(1)- Gros, Fréderic , Michel Foucault, p.u.f, 1996, p 77

(2)- Ibid , p 77

(3)- فوكو، ميشال، ارادة المعرفة، ص 102.

(4)- فوكو، ميشال، جينيا لوجيا المعرفة، ت أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، المغرب، دار توبقال للنشر، ط2، 2008، ص 105.

(5)- Gros, Fréderic , Michel Foucault, , p 78

تجتاز الجسم الاجتماعي كله"[1] هذ التواجد في كل مكان وفي الأماكن التي لا نعتقد وجودها هو ما يطلق عليه فوكو "ميكرو فيزياء السلطة"

4- القاعدة القصدية: علاقات السلطة قصدية وغير ذاتية، إنها لا تمارس بدون مجموعة من الأهداف والمقاصد، دون أن يعني ذلك البحث عن أنها تنجم عن قرار فرد أو طبقة أو جماعة حكم.

5- قاعدة المقاومة: "حيثما توجد سلطة توجد مقاومة"[2] وهذه القاعدة تفتح الطريق أمام مبادرة الفرد أو الجماعة لتعديل سيطرتها "إن السلطة لا توقعنا قط في شباكها؛ وبإمكاننا دائما تعديل سيطرتها في شروط محددة وحسب استراتيجية معينة." (3[3])

ويختزل فوكو مشروعه القاضي بتقديم عناصر تحليلية في السلطة، بأربعة اجراءات "البحث عن ما يمكن أن يكون أكثر خفاءا ضمن علاقات السلطة، ومعاودة الامساك بهذه العلاقات إلى حدود البيات التحتية الاقتصادية؛ ثم تتبعها لا في أشكالها المتعلقة بجهاز الدولة فحسب بل في أشكالها المتعلقة بما تحت جهاز الدولة او الموازية له؛ والتعرف عليه –أخيرا–في واقعها المادي"[4]

أما المفهوم الآخر صنو مفهوم السلطة، أي المعرفة والمفهوم المتعلق بها "الحقيقة" فان فوكو وكما أحدث خلخلة في مفهوم السلطة، فعل الامر نفسه بالنسبة للمعرفة وانتاج الحقيقة وذلك من خلال تقييم عمل السلطة وآلياتها في مجتمع ما، ومن خلال مفهوم الخطاب. ففيما يتعلق بتقييم عمل السلطة وآليات اشتغالها ونتائج ذلك، يفتح فوكو أعيننا على حقيقة مفادها ان للسلطة وجه آخر يقابل الوجه الذي اعتدنا مقابلته: المنع، القمع، المراقبة، العقاب...إلخ فلو كان هذا وجهها الوحيد والثابت لما تقبلها الناس ولما بقيت هنا، ولكن للسلطة وجه آخر ايجابي، الوجه المنتج "إذ لم تكن السلطة دوما سوى سلطة قمعية، وإذا لم تكن تفعل شيئا آخر سوى أن تقول لا، فهل تعتقد (الكلام موجه إلى محاوره ميشال فونتانا) حقا أن الناس سيطيعانها؟ إن ما يجعل السلطة تستوي في مكانها، ويجعل الناس يتقبلونها، وأنها لا تثقل عليهم كقوة تقول لا، لأنها تخترق الأشياء وتنتجها وتستخلص اللذة وتصوغ المعرفة، وتنتج الخطاب؛ يجب اعتبار السلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله أكثر مما هي هيئة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع "[5] فمن آثار وجود السلطة أو من أكثر آلياتها فاعلية، وتمويها عن حقيقتها، أنها تنتج المعرفة والخطاب، والمعرفة بدورها تنتج السلطة لمن يملكها، فهناك علاقة جدلية بين هذين الحدين "

---

[1]- فوكو، ميشال، ارادة المعرفة، ص 103.

[2]-المرجع ذاته، إرادة المعرفة، ص 103.

[3] المرجع ذاته، إرادة المعرفة، ص ص 93.

[4]-المرجع السابق، ص 52.

[5]- فوكو، ميشال، الحقيقة والسلطة، حوار مع فوكو، في، نظام الخطاب، ص 84.

ومن الخطأ والمكابرة، الظن أن المعرفة لا تظهر إلا حينما تبطل او تغيب علاقات القوى، فلا وجود لنمط حقيقة لا يحيل إلى نمط من السلطة أو علم لا يفصح عن سلطة أو لا ينطوي عليها بالفعل"[1] أما إنتاج الخطاب في مجتمع ما وعلاقته بالسلطة، فقد وضح ذلك في "نظام الخطاب" ومن قبله في "أركيولوجيا المعرفة" ونضيف إلى ما أشرنا إليه سابقا من علاقة الخطاب بالمجال السياسي وبالتحليل التاريخي للممارسات الخطابية، تنصيص فوكو على أن الخطاب هو المكان او المجال الذي تمارس فيه موضوعات كالسياسة والجنس سلطتها، ولأنه كذلك، فهو يحظى في عملية انتاجه واشتغاله بالمراقبة والانتقاء والتنظيم واعادة التوزيع من خلال جملة من الاجراءات ولهدف هو الحد من سلطته وخطورته " أفترض أن انتاج الخطاب في كل مجتمع، هو في نفس الوقت انتاج مرقب، ومنتقي، ومنظم، ومعاودة توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، واخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة" ([2]) وأهم المناطق لتي تخضع للإجراءات السابقة، منطقة الجنس والسياسة، الخطاب وكما حدده فوكو يكل موضوعا للرغبة، لذلك "هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها"[3] ولأنه في كل مجتمع عملية انتاج الخطاب تخضع للمراقبة، التنظيم، الانتقاء، إعادة التوزيع، للحد من سلطته، وهذا يعني من الناحية العملية، القيام بعملية تصنيف للخطابات إلى تلك التي تعتبر صحيحة وتلك التي تعتبر خاطئة ويجب أن تستبعد، ويتم ذلك بالاستناد إلى آليات تصنيف خاصة بكل مجتمع وبكل فترة تاريخية، الأمر الذي يؤدي إلى القول بالحتم بأن لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة وسياسته العامة حول الحقيقة، ويفهم نظام الحقيقة على أنه الارتباط الدائري بنسق السلطة الذي ينتج الحقيقة ويدعمها، وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها، مع العلم أن الحقيقة عند فوكو هي " مجموعة من القواعد التي يمكن بمقتضاها ان تفرز ماهو حقيقي عما هو خاطئ وتنسب إلى الحقيقي سلسلة ذات تأثيرات خاصة"[4] والحقيقة كنظام من القواعد يتحدد من قبل نظام منطوق معين هو "النظام المعرفي" أو "الإبستيمي" كما حدده وعرفه في "الكلمات والأشياء" أو " بعض اقتصاديات علاقة السلطة بالمعرفة" كما وضحها في "الحراسة والعقاب" وكمثال او نموذج تاريخي يشخص فوكو الاقتصاد السياسي للحقيقة في الغرب ويرى أن هناك خمس مميزات تميزه:

1- الحقيقة تتمظهر في شكل خطاب علمي.

2- ترتبط بمؤسسات انتاجية وهي خاضعة لتحفيز اقتصادي وسياسي دائم.

---

[1]-دلوز، جيل، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ، ص46.

[2] فوكو مشال هم الحقيقة ص 104.

[3]-المرجع ذاته، ص 09.

[4]-المرجع السابق، ص 94.

3- تشكل موضوعا للنشر، الاستهلاك والتداول.

4- تنتج وتنقل تحت المراقبة.

5- تشكل محورا للنقاش السياسي.

في نظام الحقيقة هذا الذي يسود في الغرب، ما هو الدور الذي يمكن للمثقف أن يلعبه إزاء الحقيقة وإزاء ارتباطها وتمفصلها بالسلطة؟

بغض النظر عن موقف فوكو من المثقف ونقده للصورة التي يتمثلها لنفسه وتلك المتداولة عنه ومن ثم لحجم دوره، فإن فوكو يرى أن للمثقف دور في هذا السياق، إنه ليس بكل تأكيد " تخليص للحقيقة من كل منظومة سلطة إذ أن ذلك وهم، لأن الحقيقة ذاتها سلطة"[1] ولكن محاولة إنشاء سياسة جديدة للحقيقة وذلك بتغيير النظام السياسي ولاقتصادي والمؤسسي لإنتاج الحقيقة للوصول إلى "إبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة-الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية-التي تشتغل داخلها لحد الآن"[2]

3-4.بيار بورديو في السلطة الرمزية:

لا يتموقعبورديو- P Bourdieu- بعيدا عن ميشال فوكو، فهو قريبه معرفيا، إذ ينتمي إلى ما يطلق عليه" البنوية التكوينية" ولتي يعرفها: "أقصد بالبنية التكوينية، أن هناك في العالم الاجتماعي بنيات موضوعية مستقلة عن وعي وإرادة الفاعلين، أن هناك تكوينا اجتماعيا لأشكال الادراك والفكر والفعل هو ما أسميه بالتطبع-Habitus- هذا من جهة ومن جهة أخرى هناك بنيات اجتماعية أو ما أسميه الحقول الاجتماعية "champs sociales" [3]هذا التحديد يكاد يختصر مسار بورديو المعرفي، وهو مسار تتداخل فيه حقول معرفية شتى، تكوين فلسفي فسوسيولوجي، حيث أجرى أبحاثا ميدانية شملت ضمن ما شملت، المجتمع الجزائري، في منطقة القبائل وشملت فئة العمال وقد توجد هذه الأبحاث بمؤلفات من قبيل "سوسيولوجيا الجزائر" 1961، و "العمل والعمال في الجزائر" 1967، وفي المجال السوسيولوجي دائما تنوعت أبحاثه من مجال لآخر، مجال العمل، التربية، الاعلام و الرأي العام، ولأن مهمة هذا المطلب مرتبطة بتفكير السلطة في سوسيولوجيابورديو، فان التركيزسينصب على مفاهيم الهيمنة والسلطة وموقعها في الاطار النظري لسوسيولوجيا بيار بورديو.

---

[1]-المرجع السابق، ص 95.

[2]-المرجع ذاته، ص 96.

[3]-بورديو، أشياء قيلت، باريس، مينوي، 1987، ص 147، نقلا عن الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، بيروت، دارالطليعة، ص181.

هناك قاعدة تشكل مسلمة لدى بوردي، تتمثل في القول بأن في مجتمع هناك المسيطرون وهناك الخاضعون، علاقة التقابل، الاختلاف، التمايز والصراع بينها تشكل الأرضية التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي، والهيمنةأو السيطرة أوضاع اجتماعية تعتمد على:

1- وضع الفعلين الاجتماعيين في سياق العلاقات الاجتماعية، ولأن هذه الأوضاع، المكانات والادوار تتغير، فكذلك وضعنا كخاضعين أو مسيطرين تتغير، ففي أوضاع أخرى نكون فيها خاضعين، وهكذ...

2- تعمد كذلك على مواد واستراتيجيات الفاعلين، وهما بعدان ينتظم حولهما البناء الاجتماعي الذي هو بطبيعته هرمي أي يقدم على التمايز التراتبي فهو قضاء للاختلافات، الهيمة أو السيطرة تتحد إذن، بالأوضاع، الموارد والاستراتيجيات، وفيما يتعلق بالموارد التي يستعملها الفاعلون الاجتماعيون فإنها تشكل ما يسميه بورديو الرأسمال بنوعيه، المادي والثقافي، الأول يتكون من مصادر مادية تراتب، ثروة، دخل... والثاني: معارف، شهادات، آداب سلوك، شبكة علاقات اجتماعية...

وبالعودة الى الفضاء الاجتماعي، يقدمه بورديو على أنه ذو طبيعة طوبولوجية Topologique ينقسم الى عوالم اجتماعية صغيرة يسميها الحقول الاجتماعية -الساحات أو المجالات- يشكل كل حقل عالم اجتماعي متجانس ومستقل نسبيا عن بقية الحقول، وعلى مستوى كل حقل تسودعلاقات تنافس، صراع، وعلاقات قوى، لحقل الاجتماعي بنية لا شخصية، أي أنه أكبر من مجموع المكونين له يمارس سلطته على الأفراد، الأمر يشبه الى حد ما الظاهرة الاجتماعية القاهرة والإلزامية عند دوركايم، ولكن ليس كل المجتمع ولكن حقل من حقوله، والعلاقة بين الفرد المنتمي لحقل ما والحقل كبنية يؤدي إلى ظهور مفهوم اجرائي هو"التطبع" أو "الهابيتيس" -Habitus- "كنظام من الاستعدادات للقيام بممارسة معينة، فهو تلقائية مولدة تؤكد نفسها في مواجهة لكل تغيير الأوضاع، والتطبع يولد ممارسات تتأقلم فورا مع الحاضر والمستقبل المنقوش في الحاضر، فالتطبع هو المبدأ التوليدي للاستجابات التي تتكيف مع متطلبات مجال معين" [1]والهابيتيس بهذا المعنى هو الحياة الاجتماعية وقد استوطنت الفرد وأصبحت طبيعته الثانية، مشكلة العلة أو العلاقة التي تربط الفرد من حيث خصوصياته، ذوقه، مواقفه واتجاهاته، مع البنيات الاجتماعية، عند هذه النقطة نتساءل عن حدود المبادرة الفردية أو مجالها بالقياس إلى السيطرة التي يمارسها الحقل عليه؟

---

[1] -فتحي، ابراهيم، تقديم بيار بورديو، في بيار بورديو ، أسئلة علم الاجتماع، ت ابراهيم فتحي، القاهرة، دار العالم الثالث، 1995، ص 10.

حدود الفعل أو المبادرة الفردية داخل الحقل الاجتماعي أو منطق عمله، يخضع لقواعد يسميها بوردي "اللعبة الاجتماعية"، وكأي لعبة، هنا كموقع أو وضع، قواعد، أوراق ربح: ما يملكه الفاعل من رأس مال مادي وثقافي ويبدو ان هذا المفهوم كان حلا لتجاوز اشكالية التعارض بين ارادة الفاعل ومقاومة المجتمع، التعارض بين الفعل والبنية، وكأن لعبة، يسعى اللاعب الذي هو الفاعل الاجتماعي في حقل اجتماعي ما الى تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح والفائدة، التي تظهر اجتماعيا كتمييز واعتراف من الآخرين.

الهيمنة انطلاقا من المقدمات السابقة هي واقعة حتمية نتيجة لوجود التمايز الاجتماعي، هه الهيمنة مستترة لأنها مستبطنة داحل الأفراد وأبرز أنواع تلك السيطرة أو السلطة، مايطلق عليها بورديو "السلطة" ولتدع بيار بوردو، يقدم لنا تحليلا عنها "ان موقفي في خطوطه العريضة، قريب الى حد كبير من موقف فوكو، ومع ذلك فهو مختلف جدا، لقد حاولت أن أحلل منطق وآلية ما كنت قد أسميته بالسلطة الرمزية "**Le pouvoire symbolique**" أي السلطة التي تمارس نفسها على هيئة القدرة التي تجعلنا نرى أو نفهم أو نعرف أو نؤمن، وانطلاقا من ذلك يمكننا أن نتحدث عن السلطة النظرية أو سلطة النظرية، إذا ما أعطينا كلمة النظرية معناها الاتيمولوجي الأصلي،: أي برنامج الرؤية . كيف تمارس هذه السلطة دورها؟ كيف تمارس عملها؟ هن ندخل في منطقة المعرفة/الجهل، أو المعرفة/اللامعرفة.

لان السلطة الرمزية هي سلطة تعسفية في الأصل ، ولكن الناس يعترفون بشرعيتها لأنهم يجهلون أنها تعسفية... في الواقع، ان السلطة ليست شيئا متموضعا في مكان ما، وانما عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، ونجد أن كل بنية العالم الاجتماعي ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة و السيطرة" باستثمار هذا النص يمكن استخراج محددات السلطة الرمزية:

- هي ما يحدد الفهم، الرؤية والايمان، -بمعنى التسليم-
- هي ذات طبيعة اعتباطية –الاعتباطية أو التعسف بمعناه اللساني، أي أن علاقات السلطة ليست طبيعية ولا ضروري، إنها من انشاء جهة ما.
- السلطة وكما رأينا كذلك مع فوكو، شبكة علاقات حالة في كل مكان.
- "إن السلطة الرمزية سلطة لامرئية"[1]، أي لامادية.

أما كيف تتجلى في الواقع الاجتماعي وفي خضم العلاقات الاجتماعية؟ فإن بورديو يجيبنا في كتابه "الرمز والسلطة" بأن السلطة الرمزية عبارة عن منظومات رمزية كاللغة، الدين، الفن، أي بنيات تعطي للعالم

[1]-بورديو، بيار، الرمز والسلطة، ت عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار طويقال للنشر، ط3، 2007، ص48.

بنيته، ولأنها كذلك أي بنية فلا يمكن مقاربتها أو تحليلها إلا انطلاقا من تحليل بنيوي " لا يمكن للمنظومات الرمزية باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل أن تمارس سلطة وتفرض بنيات إلا بكونها تتحد هي كذلك كبنيات، إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي" [1]

هذا عن مقاربتها، أما تعليل خضوعها لها، فهو عدم شعورنا بمادية هذه السيطرة، لأن البنيات الاجتماعية كما سبق وأن شرحنا مطبوعة في البنية العقلية للفرد "إن البنيات الاجتماعية هي بشكل ما "مطبوعة" في البنيات العقلية، ونحن قسم هام من اهتمامنا لا نعمل الفكر، اننا نفعل على أساس التصور الذي تعلمناه عن العالم" [2]على هذا الأساس البنيات الاجتماعية مطبوعة أو مستبطنة في بنياتنا العقلية تحدد الفعل الاجتماعي بواسطة "الهابيتيس" وهي كذلك برنامج عمل سكن حتى أجسادنا، حيث يتحول الجسد إلى آلة لتنفيذ برنامج عمل محدد منقبل البنية الاجتماعية، في مستواها الثقافي، فالقيم والمعايير وتنفيذ الأدوار كما هي مستبطنة في بنية العقل، هي مطبوعة كذلك في الجسد ينفذها بعفوية وتلقائية .

إن وضع قواعد للأدوار النسائية والرجالية مطبوع على الأجساد، ففي المجتمع القبائلي الجزائري، يكون الرجل مجبرا على أن يقف باستقامة وأن يأكل وهو يمضغ، فيحين أن المرأة يجب أن تتحرك بتحفظ ورقة وأن تأكل بأطراف الشفاه" [3] عملية استنبات هذه القيم والمعايير عن طريق التنشئة ومؤسساتها، وبواسطة عمليات اديولوجية، نجعل المهيمن عليهم لا يشعرون بالسيطرة والهيمنة، يسمي بورديو هذا الموقف بـ "العنف الرمزي".

---

[1]-المرجع ذاته، ص 49.

[2]-كابان، فليب ودورتيه، فرونسوا، علم الاجتماع، ص 212.

[3]-المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

الفصل الثالث:

السلطة والممارسة المعرفية في التجربة الإسلامية

1.من السيادة العليا إلى السلطة:

ندشن هذا الفصل في ببسط الكلام في مسألة السيادة العليا أو ذروة التشريع، مذكرين أن هذا المفهوم الإجرائي كان من المفاهيم التي تم تقديمها في الفصل التمهيدي، على أنها من مفاهيم الدراسة، وجاءت هذه الفرصة لتشغيل هذا المفهوم، واستنفاذ إمكانياته التحليلية في قراءة نشوء وتكون السلطة في السياق الإسلامي وانعكاس ذلك على عملية إنتاج المعارف وتطورها، وإذا كان التحليل الذي عرضناه لهذا المفهوم في الفصل التمهيدي مقتضبا عاما ومجردا، وهذا من مقتضيات طبيعة وحدود الفصل ومهامه، فإن هذا الفصل يفصل ما كان مجملا، ويموقع من خلال الأحداث والأشخاص والنتائج ما كان مجردا، وعليه نتوقع من خلال استعمال هذا المفهوم تحقيق المآرب التالية:

- وصف عملية نشوء وتطور السلطة في الإسلام.
- وصف طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام.
- وصف نمط العلاقة بين العالم والسياسي في الإسلام، ومن ثم العلاقة بين المعرفة والسلطة.
- محاولة رصد مآل ومصير هذه العلاقة.

الأهداف والغايات المعلنة هي بمثابة برنامج عمل هذا الفصل ومن خلاله برنامج العمل في كل الدراسة، لذا نعتبر هذا الفصل مركز ثقل هذا البحث برمته، ولتحقيق أهداف هذا الفصل هيكلناه إلى المباحث التالية:

1. من السيادة العليا إلى السلطة.
2. من السلطة إلى السيادة العليا
3. ميلاد العالم في الإسلام، من المحنة الى المهنة.

لا تشتغل سلطة بدون مشروعية ولو كانت مصطنعة، وتاريخها هي محاولة دؤوبة للبحث عن ما يبررها ويجعلها مطاعة ومهيبة، وبالمقابل المقومات التي يولدها وجود السلطة، هي مقاومات تتأسس نظريا وواقعيا على عدم الاعتراف بالشرعية؛ والسيادة العليا كمفهوم مليء بمضامين قانونية ودينية وفلسفية وسياسية، كان قد تبلور نتيجة نقاش طويل على المستوى النظري، عاكسا صراعا تاريخيا طويلا ومريرا، وما دمنا على هذا المستوى، أي المستوى التاريخي للمفهوم، ستكون تنظيرات "جون بودن"Jan Bodin(1529.1596)فاتحة دخول هذا المفهوم إلى معاجم القانون والسياسة ولاحقا علوم الإنسان والمجتمع، وكان هدف تنظيرات بودان تحديد القوانين أو لنقل المبادئ التي تتحكم في الأنظمة السياسية ووقائعها، لذا يعتبره النقاد "أرسطو" جديد وقد ألف كتابا جديدا"في السياسة"،

بحيث ستصبح تحديداته للسيادة أساسا لما أتى من بعده من تحليلات، وأهم أبعاد هذا المفهوم عند "بودان" أن السيادة تظهر كقوة سيدة موحدة لكل أجزاء وأعضاء الجمهورية في جسم واحد، يتسم بصفة الاطلاق والديمومة، إنها "سلطة سامية أصلية وأولى لا تأخذ شيئا من الغير، ولا تخضع للغير بأي صلة تبعية، إنها سلطة غير مسؤولة تجاه أي سلطة أخرى على وجه الأرض، ولا مفوضة من أي كان"،[1] وعلى هذا الأساس فهي من تحدد شكل الدولة ، وتضفي المشروعية على أية سلطة، لا يهمنا في هذا المجال النقاش الذي دار في السياق الغربي حول إشكالية أصل مفهوم السيادة العليا وذروة المشروعية، هل كان القانون الروماني، أم حق الشعب أم حق الإلهي، المهم أن هذه السيادة لها من المميزات والخصائص ما يجعلها محاطة بالهيبة والقداسة، والأهم أن الأمر تطور باتجاه التمييز الحاسم بين السيادة كمبدأ أو ذروة للمشروعية والسلطة، وهذا التمييز الذي بدأ في السياق الغربي في خضم التنافس والصراع بين السلطة الروحية أو الدينية والسلطة الزمنية، بدأ بشكل مبكر وكان قاعدة وأساسا للحسم في علاقة الديني بالسياسي، والأساس لقيام الدولة كمؤسسة متخصصة ومتميزة عن ما أصبح يدعى مجتمعا مدنيا، وذلك بالتحديد السيادة « Auctoritas »كسيادة عليا منبثقة من "المسيح" وسلطة الملك كسلطة زمنية « Potestas »" وبالمقابل لم يصعب على الكنيسة الرومانية الغربية، المواجهة لسلطة زمنية أقل قوة بكثير، لا بل مفككة، أن تعزو وتفرض الفرضية الصادرة عن القديس "جيلاز" منذ القرن 5م والقائلة بتمييز لازم بين السلطة البابوية المنبثقة مباشرة من السيد المسيح وصاحبة السلطان « Auctoritas »، والسلطة الملكية المحصورة في إدارة الشؤون الزمنية وصاحبة السلطة « Potestas »، فهذا الفصل المؤكد بوضوح كبير، بين ميدانين وسلطتين قد شكلا بلا ريب أساسا لفكرة قيام دولة مستقلة ومتخصصة ومتميزة عن المجتمع المدني".[2]وهذه التسوية القانونية التي حصلت تاريخيا بين الكنيسة والدولة، كانت حصادا لتاريخ صراع، حسمته القوة، حيث أن القوى المتصارعة استخدمت العنف الجسدي والرمزي، منتهيا هذا الصراع إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، وأفضت العلمانية والحداثة الغربيتين في المجال السياسي تحديدا إلى تأسيس مشروعية أو سيادة قائمة على الإرادة الشعبية كمصدر للسلطة ولمشروعيتها، وهذا التأسيس للمشروعية والسيادة الجديدتين يستند على تراث فلسفي وقانوني ثري كما مر معنا فقد شكلت أعمال كل من "مكيافيلي" و"بودان" و"هوبز" و"جون لوك" و"مونتسكيو" و"جون جاك روسو" وغيرهم من الأسماء التي تزاحمت على مسرح تاريخ الفكر السياسي الغربي، الأساس النظري بشقيه القانوني والفلسفي لميلاد هذه المشروعية، ف"بين هؤلاء جميعا وبعملهم التضافري (دون إرادة التضافر) ترتسم معالم هذا التحول الحاسم وهذه

---

[1]–شوفالييه ، جون جاك ، تاريخ الفكر السياسي، ج1، ص 289.

[2]– بادي بتران ويرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، ص 83.

النقلة الكيفية الكبرى: من السلطة بحسابانها سلطة مقدسة ومطلقة إلى السلطة باعتبارها تعاقد إراديا واختيارا. باعتبارها "تعاقدا اجتماعيا" لقد حدث الانتقال إذن من "السلطة" بإطلاق القول وتقديس المعنى، إلى "الدولة" في معنى تقييد السلطة ومراقبتها وتداولها"،[1] هذا الإرث النظري، تضافر مع سيرورة تاريخية نشطتها قوى اجتماعية واقتصادية صاعدة، دفعت بهذا الإرث إلى المصير التاريخي الذي يعيشه الغرب الآن، والمتمثل بكل ببساطة في الرأسمالية والديمقراطية.

هذه الومضة أو الإضاءة التاريخية السريعة كان لابد منها لتكون مقدمة أو مفتاحا للولوج إلى هذا المفهوم في سياق التجربة التاريخية للسلطة في الإسلام؛ لقد أعلنا في الفصل التمهيدي من هذه الدراسة، أننا سنعتمد وإلى حد كبير على تحليلات "محمد أركون" لأسباب موضوعية بحتة، حيث أنه استخدم هذا المفهوم لتحليل العلاقة المعقدة بين الديني والسياسي، والعلاقة بين المعرفي والسلطوي بأسلوب ومضامين جديدة، مستخدما كل المكاسب المعرفية والمنهجية لعلوم الإنسان والمجتمع، كما أن استخدامه لهذا المفهوم ذا طبيعة استراتيجية تقوم على توظيفه توظيفا نقديا للفلسفة السياسية في الإسلام، أي لجملة التراث الفلسفي والفكري السياسي الذي تناول العلاقة بين المفاهيم: دولة، دين، في الإسلام بما في ذلك مساهماتالفكرالاستشراقي، وذلك لتأسيس فلسفة سياسية جديدة تقوم على "إعداد نظرية شاملة للروابط بين الدين والسياسة من خلال النموذج الإسلامي"،[2] لذلك نعتقد أن دراسة أركون لهذه المسألة تشكل إضافة أساسية في تحليل العلاقة بين المعرفة والسلطة في المجتمعات العربية الإسلامية"،[3] وإذا كان "أركون" وكما أسلفنا يقدم تحليلاته للسيادة العليا ضمن مشروعه الفكري الشامل والذي يقوم على إعادة تقييم تاريخ الإسلام وربط ذلك بما يجري اليوم في المجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال تفكيك العلاقة بين الدين والسياسة لإثبات العلمنة كعملية قد تحققت تاريخيا في الإسلام وكواقع يجري أمامنا اليوم، هي في حاجة إلى تأسيس نظري يحظى بالقبول لظواهر التقديس والعامل الروحي، والتمكين للعلمنة كثقافة من الانتشار، فإن هدفنا متواضع بالقياس إلى مشروع "أركون"، حيث سيكون هدفنا، وكما أعلنا في بداية هذا البحث، هو وصف العملية التاريخية التي من خلالها نشأت السلطة في الإسلام وتطورت في مجتمع كان مضادا للدولة إلى سيادة عليا قائمة على "دين المعنى" ، إلى سلطة سياسية وما صاحب هذا التطور لأشكال السلطة، الخضوع

---

[1]—بنسعيد، سعيد ، من قداسة السلطة إلى تعاقد المواطنين، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 57/56، سبتمبر/أكتوبر، 1988، ص 31.

[2]— أركون، محمد ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 143.

[3]— بغورة ، الزاوي ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط2، 2007، ص 81..

والطاعة، من نشوء لأنواع المعارف وتمفصلها مع شكل ونمط السلطة السائدة، وعلى هذا الأساس سأكون مجرد موظف لنتائج قد وجدت، هذا التوظيف سيكون انتقائيا وبراغماتيا، يتماشى والأهداف التي سطرتها لهذه الدراسة.

البداية ستكون من ما أنهينا به الفصل الأول، والذي تأكد لنا فيه، وباستخدام الدراسات الإنتربولوجية في فهم ظواهر الاجتماع العربي قبل الإسلام، أن ذلك الاجتماع كان اجتماعا مضادا لدولة ومقاوما لكل سلطة سياسية من شأنها إحداث الإنقسام في هذه الوحدة الاجتماعية القائمة على التضامن الآلي والطبيعي، أي القبيلة، والتي لم تكن تعرف إلا ما أسماه "إبن خلدون" الهيبة والتجلة لشيخ و كبير القبيلة، الاجتماع العربي قبل الإسلام كان يتأسس على عصبيات قبلية مبعثرة في المكان الفسيح، الصحراء العربية القاحلة، قبائل متصارعة على ما يدره هذا المكان من ماء وكلأ قليلين، وفي الحواضر القليلة التي تتشكل من تجمع قبائل متصارعة أو متحالفة، كانت أعمال البستنة والتجارة أهم ما يميز تلك التجمعات، وتشكل المراسم والأسواق التي تقام في الأشهر الحرام مجالات للتبادل التجاري والثقافي، وكانت مكة "أم القرى" أهم تلك الحواضر استقطابا لهذه الحركة الاقتصادية والثقافية، باعتبارها مكانا يأوي الحرم أو بعبارة أدق يحويها الحرم ويعطيها قداستها، تقطنها قريش القبيلة المتاجرة في موسمين ورحلتين، رحلة الشتاء والصيف، بفضل المعاهدات الأمنية والتحالفات التي أفضت إلى "الإيلاف القرشي". في مكة حيث الحرم الآمن والذي تأتيه القبائل العربية من كل فج عميق في موسم الحج، وفي الأشهر الحرم، لممارسة هذه الشعيرة الدينية وللتجارة، حيث يقع التبادل التجاري المادي وكذلك التبادل الرمزي والثقافي إذ يلتقي الشعراء، حكماء وخطباء العرب، وتعقد التحالفات ومعاهدات السلم، وتبنى روابط القرابة والمصاهرة، في هذا المكان يقتطع العرب قطعة سلم من زمنهم الضحل والقاسي قساوة طبيعتهم، طبيعة غريزة الغزو والعنف، حيث تجد غريزة الاجتماع والتواصل متنفسها، هكذا كانت مكة ومن خلالها قريش، تمثل ثقلا معنويا وماديا "إن أهمية مكة تنبع من أنها كانت مدعوة لتنظيم وتدبير القوى الجديدة للعروبة البدوية وإجراء عملية وصل بين العالمين، الداخلي والخارجي، عالم القبيلة وعالم المدينة بشكل لم يحدث أبدا من قبل"،[1] ومهما يكن فإن العرب سواء كانوا بدوا أم حضرا كانوا أمة ثقافية ولم يكونوا أمة دولة على حد تعبير "هشام جعيط"، في هذا الفضاء المتسم بالخصائص التي ذكرنا، يظهر الإسلام كدعوة دينية أولا، ستحول هذا الاجتماع الموصوف بأنه أمة ثقافية إلى أمة دولة، والتزاما بفرضيات هذه الدراسة ومسلماتها، نحن مدعوون إلى ملأ هذه المسافة بمحاولة فهم أو تفسير هذا الإنتقال، واستنتاج جميع النتائج الضرورية

---

[1]–جعيط ،هشام ، الفتنة، ص 14.

اللازمة، من خلال المحطات الثلاث التالية: اجتماع مضاد للدولة، سيادة عليا قائمة على دين المعنى، سلطة دولة حولت الرمزي واحتلت فضائه مستخدمة إياه لتبرير مشروعيتها حيث تستمر العلاقة الجدلية المعقدة والغامضة بين الديني والسياسي إلى يومنا هذا.

في قلب هذا المكان –مكة– وهذا العالم، عالم جزيرة العرب الذي يقبع جغرافيا وحضاريا على هاش إمبراطوريتين متصارعتين، الإمبراطورية الساسانية والرومانية، وعلى هامش تراث شرق أوسطي غني متنوع ومتعدد، سيولد النبي محمد وينشأ إلى أن أتاه الوحي، حيث ستتضافر العوامل الشخصية والموضوعية لتأهيل محمد لأن يكون صاحب الدعوة، ونحن مدعوون لإيجاد الخيط الرفيع الذي يجمع بين هذه العوامل في شخصية محمد، الكاريزما المحمدية، النسب في "قريش قبيلة العرب المقدسة" والحرم، التراث الديني التوحيدي في مقابل دين العرب، الفضاء الثقافي والرمزي القائم على سلطة الاسلاف، التراتبية الاجتماعية القائمة على الشرف والترف، التضامن الآلي بين أفراد الجماعة، وذلك كله ضمن النظام الفكري أو "أيبستمى" العصر الوسيط كزمن خاص، وسنرى لاحقا أن قريش لم تنهض لمحاربة الدعوة إلا عندما جاهرت هذه الأخيرة بكونها دعوة تحط من شأن هذا العالم ودعائمه التي يقوم عليها.

فمحمد ينحدر من بيت صريح المكانة وصريح الدور القيادي في "قريش التي تعتبر بذاتها بمثابة قبيلة العرب الدينية الممتازة، أي كان محمد رجلا مؤهلا أكثر من سواه للكلام في موضوعي الدين والسياسة"،[1] ولا شك أن التجربة الشخصية لمحمد قبل بعثه والتي لا نعرف عنها إلا ما هو عام ومن خلال أحداث متفرقة، قد ساهمت في بناء شخصيته الكاريزماتية من ذلك، تجربة اليتم القاسية، الاضطرار للعمل بيديه لكسب قوته، العمل لحساب غيره كالمتاجرة لخديجة ولغيرها، مؤشرات الكاريزما المحمدية في الحياة العامة لقومه تظهر في مناسبات نادرة، لكنها حاسمة، لعل أشهرها حادثة التحكيم، ومما لا شك فيه أن قيم الأمانة والصدق كقيمتين أخلاقيتين ساميتين هما أكثر القيم التي نمت في شخصه فعرف بها، وقد عول عليهما في تصديق قومه، وفي خضم هذه التفاصيل التي تعج بها كتب السير يبدو لنا أن تلك الشخصية الاستثنائية للنبي محمد إنما كانت تبنى وتصقل في هدوء بعيدا عن الحياة العامة، بعيدا عن مرأى ومسمع المجتمع المكي، في خلوته، حيث "لم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو لوحده"،[2] ممارسة الخلوة تؤكدها كتب السيرة من وجهين إيجابي و سلبي فمن حيث الوجه الإيجابي تذكر كتب السير تحنثه أو تحنفه شهرا من كل سنة، وتؤكدها من حيث

---

[1]–جعيط، هشام ، المرجع السابق، ص 21.

[2]– ابن هشام، سيرة النبي، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، (ب.م)، دار الفكر (ب.ت)، ج1، ص

ووجهها السلبي، بأن سكتت عن ذكر الحياة العامة لمحمد، "فلم يكن يميل إلى مخالطة الناس كثيرا، ولا الاجتماع بأقرانه طويلا، لشغفه بالوحدة وجنوحه إلى الخلوة، حتى أعياد قومه لم يكن يرغب في حضورها وشهودها"،[1] وقد جاءه الوحيوهو مجاور في غار حراء على ما تذكر كتب السير، الخلوة، المجاورة، الاعتكاف، التحنث أوالتحنفكلماتمتجاورةومتضايفة في المعنى والدلالة، تدل على نمط هذه الشخصية، كشخصية ممارسة للتأمل والتفكير، كرياضة روحية وتهيؤ روحي، عقلي ونفسي للشروع في عمل تاريخي ضخم هو وثلة من أصحابه الذي آمنوا معه، ف "محمد رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكير، ولكن رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس، وعندما جاء محمد وجد أمامه مجتمعا ذا ماضي قديم ومؤسسات معروفة وعادات وتقاليد وقيم ودين وثقافة... وجد كل ذلك وأراد تغييره والانتقال به إلى إطار مؤسساتي آخر، وإلى طريقة أخرى في الحياة وإلى طراز ثقافي وقانوني مختلف، وعملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي"،[2]الموحى به من الله المتكلم لنبيه، كلاما بليغا مبهرا، ومعجاز في دلالته وأسلوبه، منزلا بلسان عربي لقوم "لهم شغف خاص بلغتهم"،[3] تكون تحسسهموذوقهم على تلقي وعيش الكلام البليغ، وكان ومحمد المتبتلوالمتحنث والمجاور في غار حراء وعاء هذا الوحي والذي كلف بقراءته وإتباع قرآنه وتبليغ رسالته- وإنذار عشيرته الأقربين- في المقام الأول ثم الملأ من قريش فالعرب فالناس كافة، وقد أثمرت دعوة النبي محمد وتبشيره بمكة، اعتناق عدد ليس كبيرا بمقاييس كمية ديموغرافية، تقدره كتب الأخبار والسير بأنه لم يتجاوز الأربعين شخصا أثناء المرحلة السرية، والمائة والأربعة والخمسين غداة الهجرة، كان قد هاجر منهم ثلاث وثمانين رجلا،[4] إلى الحبشة، ولكن هذه الجماعة المتحلقة حول الرسول والتي "كانت كل ذخيرته وعدته للمستقبل"،[5]كانت تضم تعدادا متنوعا وغنيا من حيث الانتماء القبلي،من حيث الوضع الاجتماعي، من حيث الفئات العمرية ومن حيث الجنس، ومن حيث الكفاءات والمؤهلات والاستعدادات والتجارب، شكل تلك الجماعة النواة الصلبة التي ستقوم عليها الدعوة والرسالة، وعند الأزمات أو "ساعات العسرة" والأحزاب، و حنين وتبوك ثم تجربة أيام الردة،

---

[1]- جواد ،علي، ، تاريخ العرب في الإسلام، بيروت، دار الحداثة، 1983، ص 149.

[2]-أركون ، محمد ، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي ، (ب.ط)، 1996، ص 46.

[3]- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: الهادي أبوريدة، تونس والجزائري، الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب ص 73

[4]-ابن هشام، سيرة النبي، ج1، ص 353.

[5]-علي ،جواد ، تاريخ العرب في الإسلام، ص 196.

كانت هذه الجماعة أو النواة هي ما جعل الإسلام كدين يتجاوز الأزمة إلى المعبر التاريخي الذي آل إليه، من اجل ذلك نعتبر و بدون تحفظ أن تلك النواة من أهل السابقة الذين عاشوا الملحمة منذ بواكيرها ورعوها بتضحياتهم الجسام، يمثلون "الخريطة الجينية" للإسلام التاريخي، فقد كانت تلك النواة حاملة لكل الإمكانيات والاستعدادات التي تفتق عنها الإسلام التاريخي.

إن العمل التاريخي المحسوس الذي قام به النبي وصحابته، ينقسم إلى مرحلتين، مرحلة التبشير والدعوة بمكة والتي امتدت ثلاثة عشر سنة، ومرحلة "تجربة المدينة"* والتي استغرقت من الزمن عشر سنوات، ولارتباطنا بأهداف هذا المبحث الذي يحاول تحليل قيام سيادة عليا كذروة للمشروعية وتحولها إلى السلطة، فإن تحليلنا سيركز أولا على مرحلة التبشير المكي بمرحلتيه السرية والعلنية.

مرحلة التبشير السري التي امتدت إلى ثلاث أو أربع سنوات وكان فيها "الأمر للرسول أن يقتصر في التبليغ على خاصتهوعلى من يجد في قلبه ميل للإسلام، لهذا لم يعرض نفسه للناس ولم يبلغ رسالته لأهل مكة عامة، يقي على ذلك ثلاثا أو أربعا يدعو إلى الله مستخفيا"،[1] ومضامين الآيات التي نزلت في هذه الفترة و بغض النظر عن الاختلاف في ترتيبها وعددها، تقودنا إلى الأساس الذي قام عليه العمل التاريخي للنبي محمد: ثلاثة يقينيات أو مبادئ، الله الواحد، النبوة، اليوم الأخير، فبخصوص المبدأ الأول الله الواحد كمبدأ تقوم عليه معاني ودلالات السيادة العليا وذروة المشروعية، ومن خلال الخطاب القرآني المدهش، الخارق والبليغ، يقدم الله ذاته كإله غني بالدلالات والصفات والحضور المباشر والحي في العالم "إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم"،[2] صفة القدرة على الخلق والإبداع والتكرم على الإنسان بتعليمه ما لم يعلم، فاتحا أمامه آفاق التعالي والتسامي، الإله الذي يعلن عن ذاته ومنذ البداية وبشكل واضح، صارم وجازم ونهائي، "قل هو الله أحد، الله الصمد"،[3] قاطعا بذلك مع كل الرؤى الدينية، مع رؤى دين العرب القائمة على تعدد الالهة التي كانوا يعتقدون أنها تقربهم، "من الله زلفى" وحتى مع رؤى الأديان التوحيدية – اليهودية والمسيحية– " فلم يسبق أن اكتنه الإله الواحد مثلما جرى اكتناهه في القرآن، مع أسمائه الحسنى التسع والتسعين.... وبهذا نرى الإسلام ليس مجرد عودة

* – مفهوم "تجربة المدينة" من نحت "محمد أركون" والذي يعني به العمل التاريخي المحسوس الذي قام به النبي في المدينة والذي تمخض عنه بناء مجتمع بأبعاده الثقافية والرمزية والسياسية، ويميز أركون بين هذا المفهوم ومفهوم "نموذج المدينة" كبناء.

[1] –علي ،جواد ، تاريخ العرب في الإسلام، ص 197.

[2] – سورة العلق ، الآيات، 1، 2، 3، 4، 5، سورة العلق.

[3] – سورة الإخلاص ، الآيات، 1، 2،

إلى اليهودية، بل يأخذ على كاهله موضوعة تجلي الله على الأرض، مع اختلاف عن المسيحية قوامه أن الله هنا، قد تجلى في الكلمة، تجسد في الكلام المتعالي".[1]

لقد أفصحت هذه السيادة العليا عن ذاتها من خلال كلامها المنزل قرآنا على الذي اصطفته هذه السيادة العليا ذاتها لتبليغ كلامها المتضمن الهدي، التبشير والإنذار، والمتضمن كذلك الإفصاح عن الصفات الجليلة لهذه السيادة ولقدراتها المطلقة وبنعمها وأفضالها على الإنسان، وعلى المؤمنين، فهذه السيادة يعرفونها المؤمنون ويتمثلونها من خلال القرآن ومن خلال السلوك النموذجي للنبي محمد والمدعوم من قبل هذه السيادة باتجاه اكتمال الدين وإتمام النعمة، فما يقوله النبي إنما هو تبليغ أمين لإرادة الله " وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى"،[2] وما يفعله إنما هو توجيه من الله وحتى عندما تصدر منه أفعال ناقصة أو خاطئة باعتباره بشرا نبيا، سرعان ما تصحح ويعاد توجيهها وتستثمر كمعيار أخلاقي وقاعدة للعمل، فالسيادة العليا المتعلقة بالله الواحد قد تجسدت في القرآن وفي أقوال النبي وأفعاله، ثم لا حقا في الاجتهاد، ف "في الواقع إن المعاني التي كانت قد تكررت ورددت دون ملل، وتعب في القرآن قد أوجدت ورسخت سيادة عليا متعالية هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي المتكلم إلى البشر... هذه السيادة هي التي سوف تسوغ وتشرع السلطة لسياسية للنبي ولخلفائه من بعده"،[3] هذا التمفصل بين السيادة العليا لله وبين نبيه المرسل والمبلغ عنه قد تكرس من خلال القرآن، بإقران طاعة الله بطاعة رسولهفي أكثر من مناسبة وفي أكثر من سياق، ففي سورة النساء وحدها تتراكم الآيات 59، 69، 80،[4] لتعلن بشكل صريح بواجب طاعة الرسول لأن ذلك طاعة الله، وهو نفس المعنى الذي تشدد عليه

---

(1)–جعيط ، هشام ، الفتنة، صص 26،25.

(2)–سورة النجم، الآيات، 3، 4

(3)– محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 147.

(4)﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾.

﴿ و من يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسنأولئكرفيقا ﴾

﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ﴾

آيات أخرى في سور أخر كالآية 32 و 132 من سورة آل عمران[1] والآية 46 من سورة الأنفال،[2] والآيتين 51 و52 من سورة النور،[3] والآية 07 من سورة الحشر،[4] وغيرها من الآيات التي تخاطب المؤمنين وتحضهم على الطاعة في القرآن المدني، مما له دلالة على التحول النوعي في مسار الدعوة وجماعة المؤمنين بعد الهجرة، وهو ما سيأتي الكلام فيه لاحقا.

هذا الاقتران بين طاعة الله وطاعة الرسول يفصح عنه الفعل الأول المدشن للإيمان، فعل الشهادة، الركن الأول في الإسلام، حيث تقدم الشهادة، الشاهد على أنه ذلك الإنسان الذي يقر بكل كيانه وجوارحه بالألوهية لله الواحد كما أعلنها وبلغها رسوله بأمانة عن طريق الوحي،والإقرار بالرسالة والنبوة لمحمد، ومن ثم الإلتزام بما أتى به؛ فالشهادة بقدر ما كنت تثبت السيادة العليا لله الواحد ومن ثم لرسوله، بقدر ما كانت تقطع مع كل السيادات الأخرى التي كانت فاعلة في أرض العرب وثقافتهم، سيادة الآلهة وسيادة الآباء، وتعيد الصلة مع التراث التوحيدي الذي جاءت به أديان الكتاب وموضعة الإسلام في خط تاريخ النجاة باعتباره دينا خاتما ومكملا للرسالات، به اكتملت صلة الله بالإنسان، ومن ثم فهو يحتوي ذلك التراث وفي نفس الوقت يضمنه دلالات جديدة، فالسيادة العليا لله الواحد ثم لرسوله ، سارت حضورا مهيبا، ملهما ومؤثرا في صحابة النبي، وهنا لابد أن نتوقف لتسليط الضوء على العلاقة الأفقية (المؤمنين⇔ النبي، ومؤمن ← مؤمن) وذلك لفهم نمط الطاعة والخضوع، ومن ثم نمط الشرعية والسلطة التي كانت للنبي في تلك الفترة، فترة التبشير والدعوة في مكة ضمن الشروط التاريخية والسوسيولوجية المعروفة، فالفئة التي آمنت بالله ورسوله طواعية، بدون أي قيد أو شرط ودون حتى أمل عاجل في التغيير أو إصلاح المجتمع المكي، عدا تلك الثقة المطلقة بالوعد الإلهي بالمصير السعيد، إن لم يكن في التاريخ الأرضي ففي اليوم الأخير، هذه الفئة ترتبط بعضهم ببعض برباط التآخي الروحي والذي يشع بينهم الشعور بالأمان كجماعة متضامنة ومتماسكة، متعلقة بالله عن طريق وحيه الذي يأتي إلى رسولهم والمتمفصلمع تاريخهم اليومي، ناقلا أفعالهم الاجتماعية في نضالهم وصراعهم مع الممانعة القرشية إلى حدث متسامي ومتعالي، "كانوا

[1]— ﴿ قل أطيعوا الله والرسول ۚفإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين ٣٢﴾.

﴿ وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ١٣٢﴾

[2]— ﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ۖ واصبروا ۚإن الله مع الصابرين ٤٦﴾

[3]—﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ۚوأولئكهم المفلحون٥١ ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون ٥٢﴾.

[4]— ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ۚوما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ۚ واتقوا الله ۖإن الله شديد العقاب ﴾

ينتظرون جزاء الله في الآخرة ولقاء الله بعد حياة قويمة ومستقيمة، كانوا يريدون بلوغ الحقيقة والتقوى، ففي سبيل الإسلام ضحوا بأملاكهم وأموالهم وكانوا مستعدين لتمزيق روابط الدم وأواصر القبيلة كانوا ملتزمين كليا لأنهم كانوا يملكونالايمان بالله وبرسوله".[1]انه تحول عميق طرأ على وجودهم، إذ تحول إلى وجود له معنى وغاية سامية، وجود متسامي ومتعالي أخلاقيا واجتماعيا، اذ كل فرد في تلك الجماعة يستشعر بتحقق ذلك المعنى في ذاته وأفعاله التي أصبحت موجهة تماما إلى غايات أسمى، ويستشعر كذلك بقيمته داخل تلك الجماعة، تلك القيمة التي تزداد طردا مع ما يقدمه من أفعال التقوى، الورع والتضحية في سبيل الدعوة. هذا التحول في المعنى، الغاية والمصير الأنطولوجيين للفرد والجماعة يدين به الفرد كما تدين به الجماعة لله ورسوله، من أجل كل ذلك يقدم كل فرد لهذه السيادة العليا، "إيمانا ساذجا، ماتينا حارا وسخيا"،[2] إنه التزام نابع من داخلهم كقناعة، اعتقاد وإيمان بالطاعة والولاء، الحب والاعتراف بالجميل، ومن هنا لا يمكن تفسير أو بالأحرى فهم هذا المعطى إلا من خلال مفهومي "السيادة العليا أو ذروة المشروعية"، و"دين المعنى"، "فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع وبتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، هذا الصوت العظيم هو صوت الله، أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم او المرشد الروحي أو القديس..."،[3] وفي حالة الإسلام الأول، إسلام مكة بمرحلتيه السرية والعلنية يمثل الله هذه السادة العليا والتي أعلنت عن ذاتها بواسطة القرآن المنزل على محمد باعتباره نبيا مرسلا، والذي يقدم له أصحابه الطاعة والخضوع العفويين، كدين معنى يقضيه هؤلاء اتجاه الله ورسوله لما أصبغ عليهم من نعم أجلها نعمة الهداية إلى طريق النجاة، خارج هذا المعنى ودينه الذي يتجسد في الطاعة لا توجد أي أسباب مادية تكره أو تقسر هؤلاء على الطاعة، وهكذا فالنبي محمد وهو في مكة يدعو إلى الله كان وحيدا في قلة من أصحابه ضعيفا مجردا من كل قوة مادية، لا مال ولا سلاح، ولا امتيازات مادية يمكن ان يمنحها لمن يؤمن به، وذلك في مواجهة قريش بسطوتها المادية والمعنوية، وحتى تلك الحماية التي كان عمه "أبا طالب" وزوجه "خديجة" يقدمانها له، توقفت في نصف الطريق بوفاتهما متتابعين بعيد الحصار في شعب أبي طالب، وقد عبر هو ذاته عن حالة الضعف هذه، غداة الصد العنيف لثقيف عندما عرض عليهم نفسه، بكلام بليغ مؤثر، يكشف عن تلك العلاقة الحميمة

---

[1]—جعيط ، هشام ، الفتنة، ص 27.

[2]— المرجع السابق ، الصفحة ذاتها

[3]—أركون ، محمد ،الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، الجزائر، لافوميك، 1993، ص 5.

والصوفية المشحونة بلغة العتاب الجميل بين العاشق والمعشوق والمعبر عن ذلك الولاء المطلق لله والتضحية اللا محدودة في سبيله فيقول: "اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس يا أرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين وأنت ربي، إلى من تكلني. إلى بعيد يتجهمنى أم إلى عدو ملكته أمري؟ إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي، ولكن عافيتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة من أن تنزل بي غضبك أو يحل علي سخطك، لك العتبى حتى ترضى ولا حول ولا قوة إلا بك"،[1] لم يكن النبي في تلك الفترة يتمتع بأي سلطة ولا بأي قوة مادية تؤدي غلى هذه السلطة، ومع ذلك كانت الفئة التي آمنت به تقدم الطاعة لشخصه بدون تحفظ، طواعية دون قسر أو إكراه، دون اي قيد أو شرط، ودون انتظار أي جزاء مادي أو امتياز اجتماعي، وكانت العلاقة بين أفراد هذه الجامعة المؤمنة علاقة روحية قد نسجها النبي بمعاملته النموذجية التي فيها الكثير من مشاعر الإخوة الروحية، الحرص والرعاية الأبوية، الرقة ، الحب والتواضع،[2] وقد بادله أصحابه مشاعر الحب، الهيبة والتضحية، كنوع من أنواع "دين المعنى"، لم تعهده العرب في علاقاتها السلطوية، وكتب السير تقدم الكثير من المواقف التي تعبر عن نمط هذه العلاقة بين النبي وأصحابه، لعل أكثرها نموذجية ما نقله ابن هاشم على لسان الصحابي "زيد بن الدثنة" عندما سأله "أبو سفيان" لحظات قبل إعدامه قائلا: "أنشدك الله يا زيد أتحب أن محمدا عندنا الآن مكانك نضرب عنقه وأنك في أهلك؟ قال: والله ما أحب أن محمدا الآن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه وأنا جالس في أهلي. قال: يقول أبو سفيان: "ما رأيت من الناس أحدا يحب أحدا كحب أصحاب محمد محمدا"،[3] ونفس القيمة عبر عنها "عروة بن مسعود المثقفي"، مبعوث قريش إلى محمد لمفاوضته للرجوع عن دخول مكة لما آتها معمرا في الحديبية، "قال ابن اسحاق" : "قال الزهري: فكلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما كلم (به) أصحابه وأخبره أنه لم يأت يريد حربا، فقام من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد رأى ما يصنع به أصحابه: لا يتوضأ إلا ابتدورا وضوئه، ولا يبصق بصاقا إلا ابتدروه، ولا يسقط شيئا من شعره إلا أخذوه، فرجع إلى قريش فقال: "يا معشر قريش إني قد جئت كسرى في ملكه وقيصر في ملكه، والنجاشي في ملكه، وإني والله ما رأيت

---

[1]– ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص 30/29.

[2]– هناك آيات تدل على هذه العلاقة المتميزة والمعاملة المثالية "وأحفظ جناحك للمؤمنين" "فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لنفظوا من حولك"، "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم"

[3]– ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص 164.

ملكا في قوم قط مثل محمد في أصحابه: ولقد رأيت قوما لا يسلمونه لشيء أبدا، فروا رأيكم" [1] هذا من جهة ومن جهة أخرى، يؤكد القرآن المكي طابع وجوهر الدعوة من حيث هي دعوة سلمية، فينفي عنها طابع الإكراه، السيطرة والتجبر، جاء في سورة "الغاشية"، "فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر"،[2] وفي سورة "ق" :نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد"،[3] و"الزمخشري" في تفسيره يقرن دلالة هاتين الآتيتين بحيث تفسر احدهما الأخرى، فوظيفة النبوة التبليغ والتذكير "إن عليك إلا البلاغ" "لست عليهم بمسيطر" بمتسلط لقوله: "وما أنت عليهم بجبار".[4]

في هذا الجو الروحي المهيب والمتسامي، تكون الرعيل الأول ممن يسمون أهل السبق، وانغمسوا كليا في تجربة الإسلام الأولى، وانبثاقه، تجربة التواصل الحي مع الله، وتأثير الحضور المهيب والملهم لنبيه، وكما كان النبي وعاءا للوحي، كانوا هؤلاء شاهدين عليه، يتلقفون ما هو يوحي يقرؤونه ويحفظونه ثم يبلغونه، كما كانوا شاهدين على تجربة النبي كقائد لهذه الجماعة، وبالتالي كانوا ضامنين لبقاء واستمرار الرسالة السماوية بواسطة شهادتهم، "ولا داعي للقول أن الصحابة كانوا يشعرون أنهم يعيشون تجربة فريدة، تجربة علاقة استثنائية مع الله نفسه، الله المتكلم عبرهم مع العالم والإنسانية، غير أن تعلقهم بالقرآن كان يقابله، وفي نظري كان يتعداه الحضور الجسدي للنبي الذي كان يجسد صلة الله بالعالم، والذي كان جاهزا دائما لاستقبال الكلام المنزل، ويضمن عملية الحوار المتواصل"[5] إن قيمة سبق لاعتناق الدعوة وتحمل أعباء نشرهالا تضاهيها قيمة تاريخية بالنسبة لأمة الإسلام، سوى قيمة شهادة هؤلاء، الشهادة على الوحي المنزل والشهادة على أفعال النبي وأقواله، فهي شهادة مؤسسة، تحظى بالاعتراف بصحتها من قبل كل المنتسبين للأمة انطلاقا من القيمة الأخلاقية والروحية العالية لأصحابها، إن شهادتهم هي التراث هي الأمة في بعد من أبعادها المهيمنة، هذه الأهمية التاريخية ، الأنتريولوجية والسيكولوجية للشهادة هي ما تجعلها تحظى بالتقديس وبالعصمة، "وذلك لأن الشاهدين المباشرين للحدث التدشيني للفعل الإلهي لا يمكن لهم أن ينخدعوا أو يخدعوا الآخرين، إذ ينقلون لهم ما كانوا قد سمعوه ورأوه في زمن النبي، إنهم حواريون متنورون بنور

---

[1]-المرجع ذاته جزء ذاته،ص362

[2]– سورة الغاشية ، الآيات 21، 22

[3]– سورة ق ، الآية 45،

[4]– الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في جوهر التأويل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1987، ج4، ص 393 و 45.

[5]–جعيط ،هشام ، الفتنة، ص 115.

الله، وقد لمسهم الفضل التقديسي الذي هو أشد ما يكون عليه قوة وإنارة في زمن النبوة"،[1] وهكذا فإن السيادة العليا لله الواحد المتصف بكل صفات الكمال والجلال والقدرة المطلقة على الفعل والمبادرة والمتصف بكل صفات الحاكمية، قد أعلنت عن ذاتها من خلال الوحي ومن خلال أفعال النبي وأقواله، وبذلك ستتفرع هذه السيادة العليا إلى كلام منزه متعالي هو القرآن، وإلى أفعال وأقوال النبي، أي التجربةالتاريخيةللنبي والتي تستجمع في مدونات لتشكل مجموعات الصحاح، وهذه النصوص القرآن والسنة تشكل لاحقا أساسا لعمل عقلي بشري هو الاجتهاد والذي سيحول الشريعة إلى قانون وأحكام قسرية، "ينبغي أن نلح على هذه النقطة " ذلك أنه في البداية كانت سيادة النبي أو هيبته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم) charisme وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتركيبية المعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى، ولكن بعد موته، سوف تتفرغ هذه السيادة المبلورة طيلة عشرين عاما إلى قسمين أو عمليتين متمايزتين هما: القرآن ثم الحديث، ثم يجمع القرآن والحديث وينقلان ويسجلان كتابة ويفسران ويعلق عليهما ويشكلان في النهاية مجموعة نصية ضخمة من التراث الكتابي المقدس"،[2] وإذا ركزنا عملنا ضمن دائرة تاريخية محددة، هي مرحلة التبشير المكي، وضمن جماعة محددة، هي جماعة المؤمنين السابقين والمواجهين لقريش، وضمن فضاء جغرافي وثقافي هو فضاء العرب في شبه الجزيرة العربية، فإنه يمكن القول، وبناءا على ما سبق، أن النبي محمد قام بعمل تاريخي ضخم، يتمثل أساسا في الإعلان عن السيادة العليا لله الواحد وتثبيتها في مقابل سيادات أخرى، وتكريسها بواسطة الكلام المتعالي الصادر عن هذه السيادة العليا، أي القرآن وعن طريق حضوره الشخصي المهيب، المؤثر والموجه لأصحابه والذين يرتبطون بهذه السيادة، أي بالله ورسوله ارتباطا روحيا ومعنويا، وينتسبون إليها انتسابا عفويا حرا لا قسر ولا إكراه فيه، فيقدمون الطاعة ، الولاء و الخضوع وكل أنواع التضحية المادية والمعنوية لهذه السيادة في وقت لم يكن للنبي فيه أي منعة أو سلطة مادية يمكن أن يدفع بها عن نفسه وجماعته، هذه العلاقة تشكل "دين معنى" يقدمه هؤلاء المؤمنون إلى الله ورسوله كمبادلة واعتراف بالنعمة، الفضل وجميل الصنع الذي أنعمت به عليهم هذه السيادة. نضيف إلى ذلك استشعارهم بعناية هذه السيادة وتوجيهها لهم إلى المصير و المآل السعيد في مواجهة المعارضة المكية ومن ورائها بقية القرى والقبائل، فلم تكن قريش إلا نموذجا أو عينة لمعارضة أوسع للعرب المرابطين في القرى أو البدو والمتاخمين لها، وكتب السير والمغازي تتوسع في تقديم نماذج من مقاومة العرب

---

(1)—أركون، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلام ، ص 172.

(2)—أركون ،محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 165.

من غير قريش للرسالة الجديدة، على غرار رد الفعل العنيف من قبل ثقيف في الطائف أو اجابات وجوه القبائل التي عرض عليها النبي محمد نفسه في الموسم، باستثناء قبيلتي الأوس والخزرج، وسيكون من المفيد أن نعرف حجم التحديات والضغوط الني مارستها هذه المعارضة على النبي وجماعة المؤمنين طيلة ثلاث عشر سنة، فالأمر لا يتعلق فقط بالعقاب الجسدي والمعنوي المسلط على المستضعفين من المؤمنين، ولا بالحصار الاقتصادي الذي فرض على بني هاشم، ولا بمنع الاتصال والتواصل بين النبي محمد والقبائل الوافدة على مكة في الموسم، بل بتلك المعارضة ذات الطابع الديني والثقافي والتي عبرت عن الثقافة الدينية التي كانت قد تكونت لدى العرب من جراء احتكاكهم بالتراثات الدينية الأخرى، الحنفية، اليهودية والمسيحية وديانات إيران، والقرآن يعرض في أكثر من موقف هذه المعارضة وهي تجادل عن نفسها بمطالبتها للعقيدة الجديدة بما يقوم عندها كبرهان على صدقها وصحتها، ونوعية هذه البراهين المطلوبة تتراوح بين براهين ذات طبيعة حسية مألوفة، كتفجير الأنهار في الصحراء واستنبات حدائق النخيل والعنب وتشيد القصور، أو غير مألوفة من قبيل إسقاط السماء كسفا أو تلقي الكتاب دفعة واحدة، غير منجم أو رؤية الله وإن يكون مع محمد ملكا منذرا،[1] "إذن نلاحظ أنه كان يوجدفي مكة موقف جدلي واجتماعي قائم على المحاجة وطلب البراهين باسم تصور راسخ آنذاك عن الكتاب السماوي أو كتاب الوحي، وفي مواجهة هذه الموقف راح الخطاب القرآني يحاول فرض الإسلام أي موقف تسليم النفس بكل ثقة إلى الوحي الذي نقل فعليا إلى محمد"[2]هذه المعارضة تصدر عن نظام من الاعتقاد و الممارسة، يقوم كما رأينا في الفصل الأول،[3]وكما رأينا في مستهل هذا الفصل على نظام اجتماعي وحدته القبيلة، القائمة على رابطة الدم والخاضعة إلى بنى القرابة، وهي بطبيعتها ممانعة لكل سلطة أو إنقياد أو خضوع، إلا إلى بيتها القيادي، وعندما اختيار السيد لا يمارس سلطة قهرية وإنما يحظى بالهيبة أو "الوقار والتجلة" بتعبير خلدوني دقيق، ولأن وحدتها وتماسكها هي الشرط الأساسي لاستمرارها، فإنها حولت إنقسامها إلى خارجها، إلى اللامرئي بتعبير "مارسيل غوشيه" روح الأسلاف والأجداد وآلهة القبيلة مرتبطة وإياها أي مع هذا اللامرئي برابطة " دين المعنى"بحيث يصبح الجميع سواسية أمام هذا اللامرئي و الذي

---

[1]— ما ورد مثلا في سورة الإسراء الآيات: 91، 92، 93، وسورة الفرقان الآيات: 8، 9 والآية 50 من سورة العنكبوت...إلخ.

[2]—اركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط3، 2012، ص 98.

[3]— الفصل الأول من هذه الدراسة والذي عنوانه "في البدأ لم تكن السلطة مقاربة أنثروبولوجية: خاصة مبحث :المقال الأنتريولوجي والاجتماع العربي في الإسلام.

يتمتع برصيد معنوي ورمزي كبيرنللحيلولة دون ارتهان البشر لبعضهم البعض، ومن هنا نعقل قيمة الديني في الاجتماعي، وفي علاقة المقدس بالسياسي، حيث سيشكل "دين المعنى" المنبع الكامن لنشوء السلطة والدولة والذي مجيئها "يعني أن يجيء منبين البشر ممثلا للامرئي ولسيادة المعنى، صحيح أن دين المعنى بقي دائما للآلهة، ولكنه اصبح يتم بواسطة وبشخص أناس آخرين... وبهذه الصفة ينبغي القول بأن الدين شكل تاريخيا شرط إمكان الدولة"[1] نقول هذا لنقف على حجم العمل التاريخي الذي أنجزه النبي محمد بتحويله المجتمع العربي المتشظي والمنقسم بسبب ولائه لسيادات متعددة – آلهة القبائل وسلطة الآباء، إلى مجتمع يرتكز على سيادة الله الواحد، ولنقف كذلك على عملية التحول من مجتمع ممانع للدولة إلى مجتمع دولة، ولنقف من وراء ذلك على أهمية الدين في صياغة الاجتماع السياسيالعربي؛ لقد واجه النبي أول ما واجهه هذا النظام من الاعتقاد والممارسة، والذي يعبر عنه أحسن منا، شخصية قريشية معارضة، هذه الشخصية هي "عتبة بن ربيعة" حيث يقول بمناسبة سفارته لدى النبي من قبل قريش لثنيه عما أتى به "يا ابن أخي إنك من حيث علمت في السطة"[*] في العشيرة والمكان في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم وسفهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم، وكفرت به من مضى من آبائهم،..."[2] تكلم هي دعائم هذا النظام من الاعتقاد: الجماعة ونظام الاعتقاد – الآلهة، تقديس الآباء، التي يقوم عليها الاجتماع العربي في الجاهلة والتي ترى المعارضة القرشية أن محمدا يقوم بعمل تقويضي لدعائمها من خلال فعل: التفريق، التسفيه، التعييب، التكفير، الأمر يتعلق بمقاومة ومعارضة دينية وثقافية وليست البتة سياسة، وهنا نصل إلى محاولة وضع عنوان لمرحلة التبشير المكي متسائلين هل كانت للدعوة أهدافا سياسية؟ كلا، لم تكن للدعوة أهدافا سياسية ،على الأقل أهداف معلنة أو عاجلة، ننفي ذلك ليس فقط انسجاما منطقيا مع أطروحتنا التي أكدت حتى الآن أنه لم يكن للنبي سلطة في هذه الفترة، بل هيبة وكريزما، وكان الخضوع لشخصه "دين معنى"، وإنما انسجاما مع الوقائع والأحداث كما نعرفها من خلال نصوص السير والمغازي، وكما نعرفها من خلال النصوص المؤسسة الواردة في تلك الفترة – القرآن وأحداث السير– وانسجاما مع جوهر الدعوة وأهدافها باعتبارها دعوة دينية أولا وأخيرا، وأن صاحبها نبي، وهذا لا يعني على الإطلاق أن يكون هناك تطور تاريخي من دعوة دينية إلى دعوة سياسية، ينم عن تكتيك أو تخطيط أو فصل ميكانيكي بين مرحلتين، مرحلة الدين ومرحلة السياسة، بل

[1]–غوشيه، مارسيل دين المعنى وجذور الدولة، أو ......ص 174.

[*]– المنزلة الرفيعة

[2]–ابن هشام، سيرة النبي، ج1، ص 313.

بالعكس، فتبنى أطروحة "مارسيل غوشيه" من خلال توظيف مفهوم "دين المعنى" وأطروحة محمد أركون من خلال مفهوم "السيادة العليا" نسعى لتأكيد أهمية الدين في صياغة الاجتماع العربي الإسلامي في كل ابعاده وخاصة البعد السياسي، من حيث أن "دين المعنى" والرمزي احتوى على بذرة الدولة والسلطة، وأحد رهانات هذا البحث الرئيسية، هي الكشف عن الشروط والظروف التاريخية التي أدت إلى التحول في استخدام الرمزي و"دين المعنى" الذي كان الجميع أمامه على قدم المساواة إلى قوة مادية، حيث أزيح الرمزي وحلت محله الدولة كأداة لإخضاع البشر لبعض البشر، فإذا تم هذا، كان بالإمكان ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي ترتيبا موضوعيا يتطابق مع ما جرى، ونلاحظ أن ما جاء في السير من روايات تتحدث عن أن الدعوة منذ بواكيرها كانت تستشرف أفقا سياسيا —وراثة ملك فارس والروم،* وأن رد فعل الملأ من قريش كان ردا سياسيا،[1] وكان من أسبابه الجوهرية ذهاب نفوذهم وسلطانهم، إن هذه الروايات كانت قد تكونت بعد قيام الدولة وأن أهدافها وكما استنتج الجابري ليس ما تنطق به مباشرة، أي التبشير بمآل ومصر الدعوة بوراثة ملك فايس والروم، وإنما جاءت في سياق الصراع الشيعي السني، والمتفحص لسيرورة الأحداث ولطبيعة الدعوة ونصها المؤسس، يتعجب كيف يذهل المستشرقون[2] الذاهبون إلى القول بالأهداف السياسية للدعوة ومن نحنى نحوهم من المفكرين العرب والمسلمين، عن دلالات القرآن المكي الذي لم يشر لا تصريحا ولا تلميحا إلى أي بعد سياسي للدعوة بل يؤكد طابع النبوة في النبي من خلال التذكير وبإلحاح على صلاحيات النبوة في التبليغ عن الله والتذكير، وكيف يذهل هؤلاء عن الوضع السوسيولوجي للمجتمع المكي غداة الدعوة، فلم يكن هناك أصلا سلطة يمكن الاستيلاء عليها، وكيف يذهل هؤلاء كذلك عن أن الملأ من قريش وفي محاولتهم لثني النبي محمد عن دعوته، سواء عن جد أو عن اختبار لنواياه، قد عرضوا عليه كل شروط وأسباب السلطة، المال، الشرف والملك،[3]ورفض رفضا قاطعا ف"من المستحيل الاعتقاد مثل ما فعل العدديد من المستشرقين أن الدعوة المحمدية طيلة 13 سنة كانت ذات أهداف سياسية، أي الهيمنة على مكة" وليس عندنا لإسناد افتراض كهذا سوى الشهادة الوحيدة لأبي سفيان القائل بعد غلبه أنه كان هو نفسه خائفا على انتهاء مركزه الاجتماعي أو أنه كان يخشى

---

*– هناك روايات كثيرة تذكر في هذا السياق لعل أشهرها ما جاء في "سيرة النبي" لابن هاشم ، ج2، ص 95.

[1] –الجابري، محمد عابد ، العقل السياسي الغربي، ص 59.

[2]– مثل مكسيم رودتشون و ب كرون

[3]– ابن هشام، سيرة النبي، ج1، ص.

تنافسا معينا على النفوذ، فكون خصوم النبي ينسبون إليه مطامح، لا يعنى إطلاقا أنه كان صاحبها حقا".[1]

إننا نتجه الآن إلى تطور حاسم يتمفصل فيه الديني والسياسي بشكل واضح في شخصية النبي محمد بكونه نبيا ذا هيبة ومدعوما من السيادة العليا وبكونه قائدا ومدبرا لجماعة المؤمنين التي توسعت الان إلى معتنقين جدد سيسمون الأنصار، حيث كان عليه إدارة العلاقات بين القوى المشكلة للمدينة، الأنصار والمهاجرين، اليهود المنافقين، الأعراب المرابطين في محيط المدينة، والقوى الخارجية، مكة وقبائل الحجاز وفي هذه الظروف الجديدة "كان محمد يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي، وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات ويقود جماعة المؤمنين ثم سلطة اتخاذ القرار فيما يخص الصراعات الناشبة واستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين "المؤمنين" و"الكفار"،[2] هذا التطور الحاسم هو قرار الهجرة إلى المدينة بعد أن تم التهيؤ له بعقد معاهدة دفاع ونصرة بين النبي محمد وقبيلتي الأوس والخزرج.

ونعتقد أن مسألة الهجرة كظاهرة تاريخية وسوسيولوجية كعامل من عوامل التغير الاجتماعي، كانت محل الدراسة والتفسير السوسيولوجيين ، ونعتقد من جهتنا أن قرار الهجرة إلى المدينة كقرار استراتيجي، لم يحض بالعناية والدرس العلميين، بحجم النتائج الجذرية التي أدت إليها لدرجة أنها جبت ما قبلها من حيث آليات الدعوة و المواجهة ،ولا غرور أن يقرر "عمر بن الخطاب" اتخاذها معلما تاريخيا يؤرخ للإسلام ويقرن الفتح باعتباره جهادا بالهجرة كفعل تعبدي سامي إلى مكانه أي إلى الشام والعراق، فالهجرة كتحول وانتقال من مجال جغرافي لآخر، هي في نفس الوقت تحول من فضاء ومجال سوسيولوجي إلى آخر، وعندما نتكلم عن مجال سوسيولوجي نتكلم في الواقع عن مكوناته البشرية والاقتصادية والاستراتيجية وما تتيحه من إمكانيات العمل السياسي والعسكري، وفي حالة الهجرة النبوية، الانتقال من مجال سوسيولوجي ممانع إلى مجال آخر حاضن ومن مجال قبلي "مضري" إلى مجال قبلي "يمني" باعتبار قبيلتي الأوس والخزرج قبيلتين يمينيتين ها جرتا إلى يثرب، ومجال تتواجد فيه قبائل يهودية، وهم أهل كتاب وأهل ثروة كذلك، ومن مجال اقتصادي قائم على التجارة يشكل البعد الأمني فيه بعدا هاما ، إلى مجال اقتصادي يقوم على الزراعة أساسا ويقبع على طريق التجارة باتجاه الشام، والسؤال الذي يجب أن يطرح، هو كيف نفسر سرعة استجابة الأوس والخزرج لمطلب النبي محمد في إوائه وحمايته ، لابد أن يكون وجود اليهود في يثرب قد شكل أهم عوامل

---

(1)—جعيط ، هشام ، الفتنة، ص 22.

(2)— أركون محمد ، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 134.

الاسراع في الاستجابة لدعوة النبي محمد والمسارعة إلى عقد معاهدة دفاع معه ويشير ابن هشام إلى ذلك، من حيث أن محمدا ودعوته ستشكل سلاحا لمواجهة اليهود الذين "عزوهم"، ببلادهم فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم – أي اليهود– إن نبيا مبعوثا الآن قد أطل زمانه نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وإرم، فلما كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أولئك النفر ودعاهم إلى الله قال بعضهم البعض : يا قوم تعلموا والله أنهللنبي الذي تتوعدكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام"،[1] ثم لا تنسى أن علاقة الجوار مع اليهود والتي اتسمت بالصراع والتحالفات والمبادلات الاقتصادية، قد شكلت علاقة مثاقفة بموجبها حصلت الأوس والخزرج ثقافة دينية هيأتهم لمعرفة رهانات دعوة النبي محمد، خاصة في رهانها التوحيدي عقائديا وانعكاسه على وحدتهم اجتماعيا، من حيث أن الدعوة في جوهرها عربية وأن الخضوع والطاعة لشخص النبي ومن خلاله الله الواحد، يجعل الجميع متساويين في هذه الطاعة ويذهب بأية مفخرة قبلية أو عشائرية، وذلك ما يشكل الوسيلة الفعالة لمواجهة اليهود.

وأعود للقول بأن الهجرة قد جبت ما قبلها من حيث الآليات ومن حيث النتائج الجذرية المتمخضة عنها، إذ يحق القول بأن الهجرة قد آذنت بانتقال مقتفي الدعوة من جماعة مؤمنين فحسب إلى جماعة دينية /سياسية، فقد "آذنت بإمكانية توسعة جمهور الجماعة الملية الإسلامية، فهي قد آذنت في الوقت نفسه، بانتقال الدعوة من حيز ديني إلى حيز سياسي، لا يفارقه الدين بل يحايثه ويحمل عليه، هكذا بدت معالم أولى لصيرورة المسلمين جماعة سياسية (ودينية) بعد إن كانوا قبل الهجرة – جماعة مؤمنين فحسب"،[2] فكيف نشأت هذه الجماعة السياسية وكيف تطورت باتجاه تكوين مؤسسة المؤسسات: الدولة؟

نريد التركيز على ظاهرة نعتقد أنها مثلت تحولا نوعيا في إستراتيجية الدعوة وشكلت فارقا يمثل معلما لمسلك جديد اتخذته الدعوة بعد الهجرة، هذه الظاهرة في ظاهرة الحرب إذ يجب أن نتذكر أن آيات القتال[3] قد نزلت غداة الهجرة،[4] وأدت إلى صياغة عقد مبايعة العقبة الثانية على أنه عقد

---

[1]–ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص38.

[2]–بلقزيز ،عبد الإله ، النبوة والسياسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2011.

[3]– وهي الآيات 39 و 40 من سورة الحج، و الآية 193 من سورة البقرة

[4]– سورة الحج التي وردت فيها آية القتال من السور المختلف في تصنيفها إلى قرآن مكي أم مدني، والسيوطي في "الاتقان في علوم القرآن" يعد أن يضعها ضمن سور المختلف فيها ويورد الأقوال فيها ينتهي إلى القول بأنها مختلطة فيما مدني ومكي وهو قول الجمهور" ص 17.

حرب في صيغة معاهدة دفاع وحماية، ونصوص السير والمغازي تنقل شهادات من حضر مبايعة الحقبة الثانية على أنها مبايعة حرب، منها شهادة "عبادة بن الصامت" وكان أحد النقباء ومن الذين حضروا بيعة العقبة الأولى، قال: "بايعنا رسول اللهصلى الله عليه وسلم بيعة الحرب"،[1] وفي سيرة بن هشام فقرة تشير إلى التحول الذي أحدثته آيات القتال في صيغة وشروط المبايعة "وكان (في) بيعة الحرب – حين أذن الله لرسوله في القتال – شروط سوى شرطه عليهم في العقبة الأولى: كانت الأولى على بيعة النساء،[2] وذلك أن الله تعالى لم يكن أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم في العقبة الآخرة على حرب الأحمر والأسود أخذ لنفسه، واشترط على القوم لربه وجعل لهم الوفاء بذلك الجنة"،[3] مبايعة العقبة الثانية وإن كانت حلفا دفاعيا أشرت على نية و تصميم على إعلان الحرب على قريش ، والعمليات الحربية التي أعقبت الهجرة كانت تصديقا لهذه النية وتنفيذا لها، وبعملية إحصائية بسيطة واستنادا إلى كتب السير والمغازي "يكون جميع مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه سبعا وعشرين غزوة و"كانت بعوثه صلى الله عليه وسلم وسرياه ثمانية وثلاثين بين بعث وسرية"،[4] أي بمعدل أكثر من غزوتين في السنة الواحدة وأكثر من ثلاث سرايا وبعث ، أي أكثر من خمسة نشاطات ذات طبيعة عسكرية في السنة الواحدة على امتداد عشر سنوات، وستتعزر هذه الدلالة إذا علمنا أن النبي محمد قد قام بثمانية نشاطات عسكرية ما بين غزوة وسرية قبل غزوة بدر الكبرى، أي خلال سبعة عشر شهرا فقط منذ هجرته، ولم ينتظر أكثر من نصف سنة بعد مقامه في المدينة حتى بعث بأول سرية، سيدل هذا على قيمة الحرب كآلية جديدة في قيام دولة المدينة، لدرجة نقول معها أن الحرب هي استمرار للدعوة بوسائل أخرى، فقد آذنت الهجرة بالدخول في صراع مع قوى متعددة داخلية ممثلة باليهود والمنافقين والأعراب، وخارجية ممثلة بقريش وقرى وقبائل الحجاز، و علاقات القوى هذه شكلت الرحم الذي تولدت منه التجربة السياسية للمدينة، تجربة دولة قامت على آليات إدارة علاقات القوى التي ذكرنا، بحيث تمر بهذا الشكل من الدعوة إلى الحرب باعتبارها وسيلة لها وفي خضم الحرب تولد السياسة، وهكذا نؤكد على القلب الذي أحدثه "فوكو" في مبدأ "كلوزفيتز" " الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل أخرى"،[5]مع أن هذه الظاهرة لم تحدث في شكل طفرة، كما لا يجب أن نفهم أن

---

[1]–ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص 63.

[2]– بيعة النساء مضمونها ديني أخلاقي بحت، وكنت مبايعة "على السمع والطاعة في عسرنا وسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأثره علينا، وإن لا ننازع الأمر أهله، وإن نقول الحق أين ما كان لا نخاف في الحق لومة لائم" ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص 63.

[3]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[4]– المرجع ذاته ، ص 81.

[5]– فوكو ،ميشال ، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 29.

استخدام هذه الوسيلة هو قطع مع الوسائل الأخرى بل سنلاحظ تضافر لمجموعة من الوسائل في نفس الوقت، فبعد بيعة العقبة الأولى استمرت الدعوة في المدينة لأسلمتها وتهييئها للمرحلة القادمة، وهكذا بعث النبي "مصعب بن عمير" ولم تمر سنة حتى كانت وجوه يثرب قد أسلمت وهكذا "تكونت الدولة الإسلامية على ثلاث مراحل: الأولى فترة الهجرة عندما انبثقت سلطة نبوية؛ والثانية سنة 05 هجرية، بعد حصار المدينة أو الخندق عندما اكتسبت هذه السلطة الصفات الأساسية للدولة تدريجيا، وعندما اتسعت ركيزتها الفضائية لتشمل الجزيرة العربية بأسرها؛والثالثة بعد وفاة النبي"،[1] وإذا أخذنا بهذا التحقيبفإنا علينا التوقف عند الأحداث التي صنعت كل فترة وجعلت منها فترة متميزة عن الأخرى، فالفترة الأولى فترة انبثاق سلطة نبوية غداة الهجرة فقد أشرنا الى قيمة الهجرة دينيا وسوسيولوجيا، أما القيمة السياسية والمرتبطة بالسلطة النبوية وبانبثاق جماعة سياسية، فتتمثل أساسا بكثافة الأفعال السياسية للنبي باعتباره مدبرا ومديرا لشؤون جماعة المؤمنين في المدينة، خاصة فيما يتعلق بعلاقة هذه الجماعة بمختلف القوى داخل المدينة أو خارجها، وقد كان الهدف المحافظة على تماسك هذه الجماعة واستقطاب المزيد من الأنصار لها، والعمل على أسلمة الحجاز ثم الجزيرة باستهداف قريش بحرب استنزاف طويلة الأمد إلى غاية خضوعها مما يفتح للمدينة مجال الحجاز ثم الجزيرة، حتى إذا دخل العرب في الإسلام واستشعر بقوته التوحيديةدخلوا في دينامية الفتح بكل آفاقها الواعدة، دينيا اقتصاديا أنتريولوجيا وسياسيا، الأفعال السياسية للنبي كقائد ومدبر لهذه الجماعة تزامنت وتضافرت وتداخلت فيها الأبعاد: البشرية ، الدينية و السياسية في شخص النبي، وهذه الحالة بكل ما تحمل كلمة "حالة" من معنى علمي ومنهجي في علوم الإنسان والمجتمع، أي الحالة التي تزامن، تداخل وتضافر فيها الإلهي والبشري، الديني والسياسي في شخص قائد هذه الملحمة التاريخية هي ما يجعلنا نسكت أو نحتحفظ في تسمية هذه الأفعال والمؤسسات خاصة وجود جيش دولة، ولكن الأكيد أن الأمر يتعلق بسلطة النبي وبجماعة سياسية، وبمشروع سياسي حتى لو لم يرد منشطوه وفاعلوه أن يكون لدفعت "تجربة المدينة" والظروف التاريخية والانتريولوجية– حالة العرب كأثنية– للجزيرة وللشرق الأوسط أن يكون، وما كان له أن يكون بدون باعثه وحامله ومنشطه، العامل الديني إننا نجنح إلى القول بتطور لسلطة النبي حتى أصبحت تجربة ثم نموذجا أسس لقيام دولة"ومما لا ريب فيه أنه يجب أن نكر في عداد أسس تلك الدولة، السلطة العليا لله والكاريزما النبوية وتكوين جماعة متضامنة هي الأمة وكذلك بروز تشريع وتوطده، وظهور طقس عبادي موحد".[2]

---

[1]–جعيط ، هشام ، الفتنة، ص 29.

[2]–المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

لحد الآن تكلمنا عن السيادة العليا والكاريزما النبوية، وتكون جامعة متضامنة أصبحت بعد الهجرة، جماعة سياسية، يبقى الآن الكلام عن ابعاد ومؤشرات وجود تنظيم سياسي، وذلك من خلال استعراض الأفعال السياسية للنبي، وكيف أن تلك الأفعال كانت أسسا لقيام دولة المدينة والتي برهنت من خلال مواجهتها للتحديات–وفاة النبي، قيام مؤسسة الخلافة، القضاء على الردة، الفتح، –على وجو دها وفاعليتها، ويمكن أن نصنف تلك الأفعال في العناوين التالية:

1. **الدبلوماسية.**
2. **الحرب.**
3. **التشريع والتصميم الإداري.**

1. الدبلوماسية: نضع تحت هذا المصطلح جملة الأفعال ذات الطبيعة السياسية التي من خلالها أدار النبي علاقاته مع محيطه، سواء جماعات ملية وطوائف دينية– يهود، نصارى– أو قبائل ودول، وتمثلت هذه الأفعال في معاهدات ، الأحلاف، المراسلات والسفارات وكتب السير والمغازي تذكر هذه الأعمال الدبلوماسية كأحداث متفرقة ولكن جمعها يمكن من قراءتها في كليتها لاستخلاص ثوابتها في الأسلوب والمقاصد، الدبلوماسية آلية استخدمها النبي محمد في كل الظروف والأحوال، حالات القوة والضعف، وإذا كان معيار الصواب في السياسة براغماتي، أي منوط بتحقيق النجاح، فإن النبي محمد قد أدار هذا البعد باقتدار و نجاح و استطاع أن يتجاوزبالمؤمنين والمجتمع المديني كل التحديات والفترات الحرجة إلى وضع أصبحت المدينة فيه تستقطب بعد الفتح وفود العرب مقدمين الطاعة والخضوع لهذا السلطان "لقد أثبت النبي اقتدارا استراتيجيا وتكتيكيا غير معهود أو مألوف في أيام العرب وكفاءة في القيادة لم تحظ كفاية بالعناية والدرس حتى الآن، والأهم من ذلك –وهو النبي– قدم درسا في معنى السياسة ومتطلباتها لم يدركه في حينه– كما لم يدركه اليوم– من نظروا إلى السياسة نظرة صوفية طهرية، واستغربوا أن يقدم الرسول على ما يبعث الشك في حقوق دعوة لا ينبغي لها أن تتنازل عن قضيتها أمام الأعداء"،[1] ونماذج هذا النجاح كثيرة، لكن بعضها كان حاسما وفاصلا لعل أبرزها "بيعة العقبة الثانية" التي كانت حلف دفاع أدى إلى نتائج جذرية لم تكن معاهدة المدينة مع يهودها أو ما يطلق عليه بالصحيفة على أهميتها ودلالاتها السياسية القصوى إلا نتيجة لها "إن العقبة الثانية أو العهد المعقود مع مسلمي المدينة عشية الهجرة يمثل أكثر من صحيفة المدينة التي ولدت بموجبها الأمة الإسلامية تحت نظر الله ونبيه"،[2] فما أتى بعد هذه المعاهدة تحديدا الصحيفة ثم

---

(1)–بلقزيز ،عبد الإله ، النبوة والسياسة، ص 107.

(2)–جعيط ، هشام ، الفتنة، ص 29.

الحرب بصيغتها الهجومية كان تنفيذا لهذه المعاهدة التي كانت مصدر شرعية لهذه الأفعال السياسية والعسكرية، من أجل ذلك نرى أن الصحيفة كانت إتماما لبيعة العقبة، فقد استمرت صحيفة المدينة التأكيد على أنها من جنس بيعة العقبة الثانية أي معاهدة حرب، فالمسألة الأمنية للمدينة وللرسالة لا تتحقق فقط بدخول الأوس والخزرج في عداد المؤمنين، فهناك اليهود و وجدوهم بين أظهر المسلمين بثقله الاقتصادي والمعنوي والرمزي –كأهل كتاب– يهدد أمن المدينة وجماعة المؤمنين الثاوية فيها، من أجل ذلك كان لابد من إدخالهم كطرف في حلف دفاعي ضمن مفهوم ستنبثق دلالته السياسية ويستعمل بكثافة منذ تلك اللحظة، مؤذنا بتوسيع مجال الاجتماع من اجتماع طبيعي قبلي إلى مجال اجتماع يقوم على اعتبارات موضوعية أخرى، العيش المشترك في مجال جغرافي واحد، وبالتالي المصالح المشتركة ناهيك عن البعد الرمزي المشترك، –التوحيد– هذا المفهوم هو "الأمة" فصحيفة المدينة كان هدفها الأقصى إدخال اليهود في حلف دفاع، وإلزامهم بعدم موالاة قريش، باعتبارهم والمؤمنين في يثرب أمة واحدة "...وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين تفقدهم وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة... وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمه إلا بإذن أهلها...وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها؛ وإن بينهم النصر على من دهم يثرب".[1] هذا وقد تصرفنا في نص الصحيفة التي نقلها ابن هشام، لنقتصر على ما نعتقد أنه المقصد الاستراتيجي لهذه الصحيفة، التي تبدأ بتحديد أطرافها، ثم تنتقل لتحديد قواعد العيش المشترك بين المؤمنين لتنتقل إلى قواعد العيش المشترك بين المؤمنين واليهود في إطار أمة يجمع بينها العيش والمصالح المشتركة في يثرب، تلك هي الصحيفة الشهيرة التي هي بمثابة "نظام داخلي" لجماعة المؤمنين والمسلمين في شؤون الجنايات والحرب خاصة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية "معاهدة حربية" بالأحرى... ما ينبغي التأكيد عليه هنا، الآن هو أن العقد الاجتماعي" الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو "عقد حربي"،[2] نعم، عقد اجتماعي يجمع أطرافا لاقرابة بينها في النسب ولا دين واحد يجمعهم وإنما هي رابطة أشبه ما تكون ب "العصبة السياسية"،[3] وكانت تلك المعاهدة ضرورية في تلك الظروف التاريخية قطع بها النبي وبنجاح مرحلة إلى مرحلة أخرى سيزاوج فيها بين الحرب والدبلوماسية، وعلى ذكر الحرب ستمثل غزوة بدر "مرحلة حاسمة، أساسا لأنه جرى إنزلاق وتحول من

(1)–ابن هشام، سيرة النبي، ج2، صص 111، 112، 113.

(2)– الجابري، محمد عابد، العقل السياسي الغربي، ص 95.

(3)– بالقزيز عبد الإله ، النبوة والسياسة، ص 93.

الحلف الدفاعي الأصلي – العقبة– إلى الدولة الحربية الغنيمية والهجومية"،[1] بمباركة وموافقة من الأنصار إذ أن النبي محمد "كان يتخوف ألا تكون الأنصار عليها نصرة إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه، وأن ليس عليهم أن يسيربهم إلى عدو من بلادهم"،[2] فكانت مقالة "سعد بن معاذ" تدشينا وتنشيطا على حد تعبير "ابن هشام" للنبي في مبادراته الهجومية، وستكون لهذه الغزوة نتائج هامة على كافة الأصعدة، لعل أهمها توطيد سلطة النبي، لا في المدينة فحسب بل في خارجها، وعلى الصعيد الاقتصادي ستصبح "الأنفال" إحدى الآليات المادية التي ستدعم سلطة النبي، إذ تغدو وسيلة لجذب المزيد من الأنصار ووسيلة لتقوية الآلة الحربية للنبي، مع العلم أن ما غنمه المسلمون " لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل".* هذا الخمس سيدخل ضمن دائرة ما نسميه الآن "المال العام" أما الأربعة أخماس الباقية فتذهب للمقاتلين كمال خاص، وهكذا، فالرسول سيوزع الخمس باعتباره مالا عاما أو حقا عاما على مستحقيه، بما في ذلك تأليف قلوب الناس ودفع الديات عن المسلمين كالتزامات مالية عليهم بموجب المعاهدات، وهكذا "فبمجرد الاستقلال بقسم من أموال الغنائم، وهي موارد الدولة الوحيدة على ذلك العهد، ورصدها لفئات معدمة، يشي بقيام شكل ما من أشكال الممارسة الدولتية، أي تلك التي تقوم بدور "الرعاية الاجتماعية" للقوى التي لا تستطيع أن تتحصل على حقوقها لأسباب مختلفة...، وعلى ذلك يتحول "المال العام" –الخمس– إلى أداة لاستدماج فئات أخرى من المجتمع في إطار مجتمع المؤمنين الذين يشكل إيمانهم بالرسالة "مواطنتهم" في "دولة الإسلام " فتصرف لهم حقوقهم كسائر من ينتمون إليها، إنه بعبارة أخرى أداة لإعادة إنتاج الجماعة والمجتمع والدولة".[3]

نعود إلى مسألة سلطة النبي، التي تتأكد أكثر على مستوى توزيع "الأنفال" خاصة وأن التقسيم مدعوم من قبل السيادة العليا لله إذ المؤمنون مطالبون بالأخذ بما أتاهم الرسول، مع العلم أن هذا التقسيم للأنفال سيصبح معيارا لتقسيم الغنائم، الأنفال والفيء فيما بعد مع الخلفاء ودولة السلالة الأموية والعباسية، هذا، ويجب أن نعلم أن عملية التوزيع كانت مباشرة، فلم يكن هناك تلك الفترة بيت تجمع فيه الغنائم، ونعتقد أن الأمر لا يتعلق بفضاء لجمع المال، بل نية وقصد لإنفاق المال للحيلولة

---

[1]–جعيط هشام ، الفتنة، ص 30.

[2]– ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص ص 453، 454.

*– سورة الأنفال، الآية 41.

[3]–بالقزيز،عبد الإله ، النبوة والسياسة، ص 171.

دون تراكمه وتحوله إلى ثروة مما يتعارض والنبوة، وهذا الإجراء يحيلنا إلى ما أوردناه في الفصل الأول بمناسبة الكلام عن هيبة السيد في الاجتماع الممانع للدولة وفي الاجتماع العربي قبل الإسلام.

ورغم انكسار المسلمين في "أحد" فإن جماعة المؤمنين بقيادة نبيهم قد أبدت مقاومة وإصرارا على الاستمرار وبرهنت على قوة تلك النواة من المهاجرين والأنصار التي كان النبي قد كونها، و"تميزت تلك المرحلة الانتقالية التي تقع بين بدر والخندق، باتجاه توسعي أولي نحو عالم نجد البدوي، وبدبلوماسية، وبمصادرة الأملاك والأموال اليهودية لبني النضير وبدور توزيع الدولة للأنفال"،[1] وعندما نصل إلى غزوة "الخندق"، نصل في الواقع إلى مرحلة يعتبرها باحثون ك"هشام جعيط" "منعطفا حاسما في السير نحو تأسيس دولة"،[2] وهي كذلك من حيث استمرار آلية الحرب سواء كمبادرة هجومية أو دفاعية في إثبات وجود جماعة خاضعة إلى تنظيم محكم في الحرب لم تعهده حروب القبائل، نابع من سلطة نبوية مدعومة بالسيادة العليا الله، وفي غزوة" الخندق" واجهت هذه الجماعة تكتلا واسعا تقوده قريش وحلفائها، أحابيش كنانة وغطفان وعشائرها. وإذا كانت قريش لها هدفها المتمثل في القضاء على تهديد المدينة وسلطان الدعوة المتنامي، فإن القبائل كانت تحركها بالدرجة الأولى دوافع اقتصادية، وإدارة هذه الأزمة الحادة هو ما أسر على تلك السيروة المتجهة إلى تكوين الدولة، بداية من حفر الخندق كتدبير حربي لم تعهده القبائل في حروبها، والمفاوضة لاختراق التكتل القبلي، مفاوضة غطفان بإعطائها ثلث محصول المدينة شرط رجوعها عن حصار المدينة– وإدارة الحرب بما تقتضيه طبيعتها، كإستراتيجية وتكيتك واستعمال الحيلة والخداع، فقد قال النبي ل"نعيم بن مسعود الغطفاني" "إنما أنت فينا رجل واحد فخذل عنا إن استطعت، فإن الحرب خدعة"[3] والاتجاه مباشرة بعد انتهاء الحصار إلى تصفية عنيفة ليهود بني قريضة و التي تمت بطريقة حازمة ومنظمة غير معهودة ولا مسبوقة في جزيرة العرب، وهو ما يعطي للدولة صفتها الجوهرية كمؤسسة تحتكر العنف الشرعي، كما حددها "ماكس فيبر"؛ ومرة أخرى، سيكون للجانب الاقتصادي أهميتهونتائجه، فالغنائم والفيء ستوزع حسب قواعد توزيع الأنفال كتعويض للمقاتلين عن حرب لم يغنموا فيها، كونهم كانوا محاصرين وفي السنة السابعة ستتعزز إيرادات سلطة المدينة بالاستيلاء على "خيبر" و"فدك" و"وادي القرى"، فبالإضافة إلى الأموال العينية، استولى المسلمون على الأراضي الزراعية، بعضها بالصلح والبعض الآخر عنوة، حيث أصبحت مداخلها ثابتة وحكمها ما أقرته سورة

---

[1]– هشام جعيط، الفتنة، ص 31.

[2]– هشام المرجع ذاته، ص 30.

[3]– ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص 247

الحشر،[1] ويلاحظ ترابط بين العمليات التأديبية لليهود والأزمات العسكرية مع قريش وحلفائها، فعقب كل غزوة يتم الاتجاه إلى قبيلة يهودية لإجلائها وغنم ما في أيديها، وهكذا تم إجلاء بني قينقاع بعد معركة بدر، وبني النضير بعد أحد في السنة الرابعة الهجرية، ثم تصفية بني قريضة بعد غزوة الأحزاب مباشرة، والاستلاء على خيبر بعد الحديبية، ولابد أن الجانب الاقتصادي كان حاضرا لتعويض المقاتلة عن المغانم التي فاتتهم في المعارك السابقة، وهذا إجراء قام به النبي حتى في فتح مكة، إذ اقترض أموالا دفعها للفقراء من المقاتلين تعويضا لهم عن الغنيمة، هذا التوسع في مصادر التموين وما أدى ذلك إلى نماء اقتصادي كان عاملا جاذبا لأنصار وحلفاء جدد، فبعد إجلاء اليهود وتفكك الولاء العشائري لصالح الولاء للعقيدة ولسلطة النبي، توسعت هذه الأخيرة باتجاه عالم نجد وقبائله، ولم تمر إلا سنة واحدة بعد غزوة الخندق حتى استطاع النبي جمع عدد كبير –ثلاثة ألاف– بالقياس إلى عدد مقاتلي بدر مثلا، قاصدا مكة لأداء العمرة، وبين الاستلاء على خيبر الذي تم في السنة السابعة وفتح مكة في السنة الثامنة استطاع النبي أن يجمع جيشا كبيرا قوامه عشرة ألاف مقاتل ضم قبائل "بني سليم" و"غفار" و"أسلم" و"مزينة" ومن "تميم" و"قيس" و"أسد" وسيستخدم النبي سلطته في توزيع خمس غنائم حنين الهائلة في تأليف قلوب من دخل في الإسلام بعد الفتح، وهكذا وبعد فتح مكة واسترجاع الحرم وهزم "هوزان" و"ثقيف" قام النبي بخطوة جريئة وحاسمة لها أكثر في دلالة في ما نحنبصدد التدليل عليه، أي السيرورة نحو تكوين دولة، الأمر يتعلق بالحشد والمسير إلى "تبوك" إلى حدود الشمالية للجزيرة العربية لملاقاة الروم، هذا الحشد الذي بلغ تعداده ثلاثين ألفا، وبغض النظر عن دلالة العدد، من ثلاثمائة رجل في بدر إلى عشرة آلاف في فتح مكة، إلى ثلاثين ألفا في غضون تسع سنوات، فإن الدلالات السياسية الأخرى أكثر أهمية، لعل أهمها، ذلك التحول في منطق الحرب وطبيعتها الذي أحدثه الإسلام في الجزيرة العربية، فقد حول الإسلام الحرب من حرب يومية تخترق الجسم الاجتماعي، الذي هو جسم قبلي، من حرب القبائل، حرب المدينة ومكة، الحروب التي يصفها "ميشال فوكو" "بالحرب اليومية" أو "الحرب الخاصة" « la guerre privé »

---

[1] –﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير * ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب * للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون * والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون * والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾

إلى دولنة الحرب التي تجري على تخوم ومشارف دولة المدينة، التي توسعت الآن وأصبحت تبسط سيادتها على الجزيرة، ف"لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة، وفرغ من تبوك، وأسلمت ثقيف، وبايعت؛ ضربت إليه وفود العرب من كل وجه"،[1] وبذلك أصبحت البوابة الشمالية مفتوحة للمغامرة الإسلامية، مغامرة افتح، والتي بدأت مبكرا في معركة مؤتة ثم تبوك – العسرة– في السنة التاسعة للهجرة، وقبيل مرضه ووفاته، كان النبي قد جهز جيشا بقيادة "أسامة بن زيد" لنفس المهمة، مع العلم أن " بعث أسامة بن زيد إلى ارض فلسطين هو آخر البعوث"،[2] أي أنه آخر نشاط متصل بالشأن العام قام به النبي، وهذا لما له دلالة، فعند هذه النقطة من التطور، أي دولنة الحرب التي "أصبحت قطعة احترافية وتقنية لجهاز عسكري محدد ومراقب بعناية شديدة. واجمالا كان هناك ظهور للجيش كمؤسسة لم يكن لها وجود أساسي، بهذه الصورة في العصور الوسطى".[3]نقول أن النبي محمد قد نجح نجاحا باهرا في تجاوز الحرب اليومية، حرب الجميع ضد الجميع، حرب القبائل وأيامها الدامية، أيام داحس والغبراء، وأيام البسوس وغيرها، إلى حرب تقوم بها مؤسسة جرى تكوينها بصبر وعلى امتداد عشر سنوات، هذه المؤسسة المنظمة والمرتبطة بالتشريع القرآني وبكاريزما النبوة، كانت تتكون في نواتها من صفوة القريتين، مكة والمدينة، هذه الصفوة التي آمنت بالدعوة منذ بواكيرها وآمنت بمشروع النبوة، هي التي ستتعهد الدعوة والرسالة بعد وفاة صاحبها وتبرهن غداة الردة على قيمة العمل التاريخي الذي قام به النبي، وبقيمة البناء الروحي والمعنوي لصحابته، ومن هذه الصفوة ستبرز إدارة وقيادة الجيوش العربية المندفعة للفتح، وكان معظم هذه القيادات من قريش، وهكذا، فإن هذه الآلة الحربية التي كونها النبي، هي آلة المدينة الدولة التي أسسها النبي انطلاقا من النواةالتي ذكرنا، هذه الدولة هي التي تعلن الحرب وتشنها، تغنم وتوزع، تحالف وتفاوض، ولاحقا ستجري عملية تعبئة واسعة لقبائل البدو ليصبحوا أفرادا في هذه القوة العسكرية خاضعين إلى مقتضياتها كمؤسسة قائمة على تشريع وتنظيم محكمين ومؤطرة تماما من قبل قادة كلهم من "أهل القرى" أي من أهل الحضر، من أجل ذلك "فما من شيء أكثر خطأ من جعل الفتح العربي نوعا من انفجار طاقة حربية لدى بدو يقذفون بأنفسهم كأرهاط على بلدان المشرق الغنية، الحقيقة أن البدو لم يكنوا سوى أداة سياسية حربية و تنظيم حربي أنشأهم الحضر"،[4] فلقد تم احتواء وتأطير غريزة الغزو

---

[1]– ابن هشام، سيرة النبي، ج4، ص 221.

[2]– ابن هشام، المرجع السابق، ص 319.

[3]– ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 70.

[4]–جعيط ،هشام ، الفتنة، ص 3481.

بتصعيدها وتساميها باعتبارها جهادا في سبيل الله يرتبط افقه بالآخرة، يشتري من خلاله المجاهد نفسه مقابل الجنة، وذلك من أجل تنصيب السيادة العليا وإقامتها على الأراضي المفتوحة، وهذا من شأنه واقعيا وكما جرى تاريخيا، توحيد طاقات العرب التي كانت تتوزعها الصراعات القبلية في مجهود واتجاه و احد، ناهيك عن الحوافز الاقتصادية التي اشرنا إلى قيمتها والتي بدورها شرعنت وأضفيت عليها مسحة من التقديس تغطي ماديتها، عندما أصبحت أنفالا وكأنها هبة من الله عاجلة في هذه الدنيا مقابل تضحياتهم.

وقبل أن نمر من الحرب كآلية ووسيلة استمرت بواسطتها الدعوة وكفعل من أفعال السياسة إلى الأفعال السياسية الخالصة، ننبه إلى أن الحرب أو "القتال" بالمفهوم القرآني، هو إيعاز ديني "كتب عليكم القتال وهو كره لكم"،[1] إنما حيثياته ومجريات أحداثه وتصريفها هو تدبير بشري، في معركة بدر الكبرى، كأول مواجهة عسكرية حاسمة مع قريش، سأل "الحباب بن المنذر بن الجموح" النبي: "يا رسول الله، أرأيت هذا المنزلأمنزلاأنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ ، قال: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"،[2] إن سؤال هذا الصحابي المشارك في بدر والذي يمثل مع من شاركوا في بدر، النواة الأولى والصلبة للإسلام، ينم عن تمثل يشي بشعور قوي بحضور السيادة العليا وتجسدها كعناية موجهة لأفعال النبي، ويشي كذلك بذلك الاستعداد المطلق للطاعة والخضوع لهذه السيادة، ومن جهة أخرى إجابةالنبي تصريحبشكل واضح لا ريب فيه، أن الأمر يتعلق بالرأي والحرب والمكيدة، كسعي بشري محض، قد يصيب وقد يخطأ، وقد توالى هذا النصاب البشري في غزوات النبي، كقرار الخروج لملقاة قريش في أحد، وقرار حفر الخندق للدفاع عن المدينة، وأثناءها أقر النبي مسعى "نعيم بن مسعود الغطفاني" مشجعا إياه بالقول: "فإن الحرب خدعة" ثم قرار الصلح مع قريش في الحديبية، حيث أقدم النبي على ما لم يستسغه حتى أقرب الصحابة للنبي، "كعمر بن الخطاب"، وطريقة توزيع غنائم حنين، فهي كلها أفعال بشرية لها ما لها وعليها ما عليها.

بعد الحرب والدبلوماسية يأتي التشريع والتنظيم الإداري كتجليات سياسية لتجربة المدينة، فمن حيث التشريع، أي جملة القواعد التي تنظم حياة الجماعة وعلاقتها، فقد كان وجود الوحي ووجود شخص النبي بأفعاله وأقواله بشكل مصدرا للتشريع، ولعل كثافة هذه القواعد التشريعية في تجربة المدينة له دلالته من حيث انتقال الدعوة من مجال جماعة مؤمنة روحية إلى جماعة سياسية بشكل

---

[1]– سورة البقرة، الآية 216.

[2]– ابن هشام، سيرة النبي، ج2، ص 259.

القانون (التشريع) أساسا لقيامها واستمرارها، وقد توفر شرطان أساسيان لقيام هذا الاجتماع السياسي، أولهما الفضاء الجغرافي وثانيهما تشكل مفهوم الأمة، على مستوى التمثل وعلى الأرض، مع العلم أن هذين المفهوم ين قد تعرضا للتطور؛ وبمناسبة الكلام عن التشريع، الذي كانت قواعده العامة قد تقررت من قبل الوحي والعمل التاريخي للنبي، فإن عملية تنفيذ هذا التشريع وتعميمه على الفضاء الجغرافي وساكنة هذا الفضاء كعمل سيادي، كان يقع على عهدة نواب النبي، كقادة الجيش أو الولاة أو القضاة، وهؤلاء كانوا صحابة الرسول الذين شكلوا في الواقع النخبة أو الصفوة إذا كانوا "أول نخبة سياسية في الإسلام، ولم يكن ممكنا بناء مجال سياسي دون وجود مثل هذه النخبة التي تدير وتنفذ وتشارك في صنع القرار وتتقلد مسؤوليات الدولة"،[1] وهكذا تكون جسم سياسي يتكون من هذه النخبة، مارست الوظائف العامة التي عهد بها إليها النبي كقائد ونبي، الأمر الذي يسمح بالقول بانبثاق تراتبية في المكانات والأدوار يقف على رأسها النبي، ثم هذا الجسم السياسي الذي يتكون من الصحابة، فعامة المسلمين ومن هذا الجسم السياسي سينبثق العالم والسياسي كمكانتين ودورين متمايزتين عندمايدفع تطور الأحداث والمجتمع إلى ذلك؛ وأهم الأدوار التي عهد النبي إلى هذه الصفوة القيام بها، النيابة عن النبي على المدينة ثم مكة بعد الفتح، قيادة الجيش، السرايا والبعوث، السفارات والعلاقات الخارجية، القضاء، جباية الأموال والصدقات، الكتابة، الوحي، المعاهدات والمراسلات.

ففي الوظيفة الأولى، يؤشر استعمال النبي لمن ينوبه عند غيابه عن المدينة، ثم مكة بعد فتحها، على "استمرارية الدولة" في حال غياب قائدها، أو قل تعبيرا عن تجريد ما للسياسة والسلطان بوصفهما نصابا عاما لا يرتبط بشخص النبي صلى الله عليه وسلم حصرا بل بجماعة المسلمين عامة"،[2] وعندما كان لا يغزو بنفسه يوكل أحد صحابته بقيادة الجيش أو السرية والبعث، محددا له مجال وأهداف الغزوة أو السرية والبعث، تاركا له مجالا للاجتهاد بما يقتضيه الموقف، وإذا علمنا، و كما سبقت الإشارة إلى ذلك أن بعوث وسرايا النبي كانت كثيرة، علما أن الامر يتعلق بتكوين وتربص كان الهدف البعيد منه، إعداد الجيش لحروب الدول وفتح أراضي جديدة.

وعطفا على المسألة التشريعية، يقتضي إتمامها الكلام عن وظيفة القضاء التي كان يقوم بها عمال النبي ونوابه وقادة الجيش، إذ لم تكن هناك بعد مؤسسة قضاء، مثلت تلك الوظيفة سلطة القانون النابعة من كونها حكما بما أنزل الله.

---

(1)– عبد الإله بالقزيز، النبوة والسياسة، ص 144.

(2)– المرجع السابق، ص 145.

وفي المجال الاقتصادي، وبالإضافة إلى ما ذكرناه عن قيمة وأهمية الفيء والغنائم، نضيف، أنه وبعد فرض الزكاة والجزية، ولدت مكانة ودور الجباة وعمال الصدقات، وهي الوظيفة التي اضطلع بها فئة من صحابة النبي، كان يكلفهم بها على غرار وظيفة وقيادة الجيش أو الولاية، مما يؤكد الأهمية الحيوية لهذه المكانة ودورها، ونرى كيف أن القبائل تمردت على سلطة المدينة بطرد عمال الصدقات ورفض دفع الزكاة، وكيف أن سلطة المدينة التي كان على رأسها أبو بكر الصديق قد قرأتها قراءة سياسية ناهيك عن أنها تملص من إقامة ركن الزكاة. كما أنه من مقتضيات وجود "عقل دولة" وجود الكتابة، وعلى قلة الكتبة، فإن النبي كان محاطا بكتبة يعدون على الأصابع،* ولكن هؤلاء كانوا يقومون بوظيفة لا تقل أهمية عن قيادة الجيش أوعن جباية الأموال، فبالإضافة إلى كتابة الوحي، كان هؤلاء يحررون مراسلات النبي إلى عماله وقادته وإلى الملوك وشيوخ القبائل، وعلى ذكر المراسلات نأتي إلى العلاقات الخارجية لسلطة المدينة بمحيطها، سواء العربي منه أو الدولي ، حيث كانت تعبر هذه السلطة من خلال المراسلات فضلا عن الحرب عن وجودها وكيانها من خلال التعريف بهويتها، ولعل أبلغ تعبير عن ذلك رسائل النبي لملوك العالم في تلك الفترة، تدعوهم إلى السلام،* وإن لمما له دلالة أن ذلكقد وقع عقيب صلح الحديبية في نهاية السنة السادسة للهجرة، وتذكر كتب التاريخ والسنة أن النبي اتخذ لأول مرة خاتما من فضة نقش عليه "محمد رسول الله"،[1] كشعار أو ختم رسمي لهذه السلطة، ورغم أن هذه المراسلات تدخل في إطار تبليغ الدعوة ونشرها كوظيفة جوهرية للنبوة، وأن مضامينها لا تحمل كما قرأها بعض الباحثين تهديدا صريحا أو مستبطنا، فبعبارة "أسلم تسلم" وعندما نقرؤها في سياقها التاريخي وبالرجوع إلى كون الرسائل موجهة إلى ملوك منهم أهل كتاب الذين يطالب القرآن مجادلتهم بالتي هي أحسن، تعني السلامة من عاقبةعدم التصديق برسالة محمد، قلنا، رغم طابعها الدعوي فإن لها بعدها السياسي، الذي يفرضه توقيتها الزمني، فتلك المراسلات لم تتم في مكة ولا في السنوات الأولى للهجرة، بل بعد صلح الحديبية، أي بعد أن تمكن الإسلام تماما من المدينة وما حولها، وأصبحت مسألة فتح مكة مسألة وقت، وهذا يؤشر إلى أن الأمر تطور من حيث الاجتماع السياسي إلى درجة يمكن معها تعريف الملوك ومن ورائهم رعاياهم بالدعوة وتحمل مسؤولية ذلك.

*– الأسماء التي تذكرها كتب التاريخ، كالطبري وابن الأثير، لا يتعدد عددها عشرة أسماء، وهو عدد مهم بالقياس إلى فشو الأمية وندرة الكتابة والقراءة في عالم كانت تسيطر عليه الثقافة الشفاهية، السماع والرواية.

*– تذكر كتب التاريخ والصحاح نصوص تلك الرسائل وحامليها والجهات المعنية، فكانت: كسرى، قيصر الروم، المقوقس، حاكم البحرين، صاحب اليمامة، الحارث ابن أبي شمر العساني، ملك عمان.

[1]– البخاري، صحيح البخاري، القاهرة، دار الكتب العلمية (ب.ت)، ج2، ص 872.

هذا بشكل سريع تجليات الاجتماع السياسي الذي أقامه النبي منذ مقدمه إلى المدينة مهاجرا إليها، وهكذا تأكد لينا من خلال استنفاد دلالاتها، حدوث تطور من السيادة العليا أو ذروة المشروعية، حيث كان النبي يتمتع بهيبة وكريزما، وكانت الطاعة والخضوع المبذولين له من قبل أصحابه يجسدان "دين المعنى" ومن خلال الطاعة والخضوع لشخصه، تتم الطاعة والخضوع لله باعتباره يمثل السيادة العليا، إذ لا انفصال ولا فكاك بين طاعة الله وطاعة رسوله، قلنا حدوث تطور إلى سلطة نبوية لها بعدها الروحي ولها بعدها المادي الذي بدأت مفاعيله تظهر وتشتغل منذ هجرته إلى المدينة التي لم يصلها إلا وقد أذن له بالقتال اذستصبح الحرب استمرار للدعوة بوسائل أخرى، ومن ثم السياسة كوجه آخر للحرب؛ وهكذا تزاوج السلطة النبوية بين الدعوة كتبليغ سلمي والدبلوماسية: العهود، المخالفات، المفاوضات، السفارات- والحرب، وعلى امتداد العشر سنوات، كانت هذه السلطة تنمو وتتوسع ماديا وروحيا حتى بلغت الذروة، إكمال الدين وإتمام النعمة وفشوا الإسلام دين الله الواحد على جزيرة العرب، بعد أن تم فتح مكة، لا كقرية ممانعة فحسب، بل "كأم القرى" باحتوائها على الحرم، كفضاء مقدس ينتمي إلى تاريخ النجاة الصاعد عن ذكرى إبراهيم وابنه إسماعيل، يجب استعادته وإعادة دمجه في الرمزانية الجديدة للدين الإسلامي، من خلال جملة من الأفعال والشعائر، بداية من تحويل القبلة إليها، والتوجه إلى العمرة، فالحج، وهكذا وبعد الفتح وتطهير بيته من الآلهة كبيت خالص لله، أصبح للمسلمين فضائين، فضاء سياسي، المدينة كقاعدة للدولة حيث النبي ومن بعده خلفائه، وفضاء ديني حيث الحرم وحيث تمارس شعيرة الحج كركن من أركان الإسلام، فهل لهذا معنى؟ فضاء للسياسة وتدبير شأن الجماعة، وفضاء لإقامة شعيرة الحج؟

ولأن الأمر يتعلق بالسلطة والمعرفة، يجب أن نلح مرة أخرى على ذلك التساوق بين الأحداث التاريخية التي شكلت تجربة المدينة بكل ماديتها وتاريخيتها مع القرآن فببلاغته المدهشة، وبقدرته المتناهية على الترميز والارتفاع بالفعل الاجتماعي إلى حدود التسامي والتنزيه، واصل القرآن بعد الهجرة، الإنخراط والانغماس في حيثيات العمل التاريخي للنبي المتمثل في تبليغ الرسالة والعمل على نشرها خارج محيط المدينة في جو غلب عليه الصراع مع القوى المناوئة لهذا المسعى، من أهل الكتاب- اليهود- والمنافقين والأعراب وقريش، وهكذا، فإن القرآن المدني، ونظرا للتطور الحاصل بعد الهجرة، ونظرا لرهانات المرحلة وطبيعة القوى التي كان على النبي مواجهتها تغيرت موضوعاته وإيقاع الحوار والجدل مع القوى التي ذكرنا، وإذا عدنا إلى تفسير مضامين القرآن المدني الذي نزل منه في المدينة "البقرة وآل عمران والنساء والمائدة وبراءة والرعد والنحل والحج والنور والأحزاب ومحمد والفتح والحجرات والحديد والرحمان والمجادلة والحشر والممتحنة والصف والجمعة

والمنافقون والتغابن والطلاق، ويأيها النبي لم تحرم إلى رأس العشر، وإذا زلزلت وإذا جاء نصر الله وسائر القرآن نزل بمكة"،[1] وإذا استثنينا المختلف فيها من حيث كونها مدنية أم مكية،[*] وإذا عدنا إلى ترتيب سور القرآن من حيث مناسبة النزول التي تبقى من أهدافها "التعرف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية"،[2] فإن تلك المضامين تحيلنا إلى رهانات تلك المرحلة وتحدياتها المتمثلة أساسا في تنظيم جماعة المؤمنين:

- **دينيا بإتمام التزاماتها التعبدية، فرض الصيام، الحج، الزكاة؛**
- **اجتماعيا: * الحرب وتقسيم الغنائم، سورة الأنفال، الحشر، التوبة.**
  - **تحديد مستحقي الصدقات: التوبة.**
  - **الحدود والديات: البقرة، النساء.**
- **الإرث وبنى القرابة والزواج: البقرة، النساء.**
- **المعاملات: الحجرات.**
- **تحديد العلاقات مع أهل الكتاب من يهود ونصارى: البقرة، آل عمران، المائدة. المنافقين والأعراب: التوبة، المنافقون.**

هذا التمفصل بين الخطاب القرآني والأحداث التاريخية المحسوسة ومع حتى اليومي، ثم العمل على الارتفاع بكل ذلك وتساميه ليصبح نموذجا للعمل والسلوك المثالي والمعياري المتجاوز للزمان والمكان، بمعنى أن القاعدة هي الأحداث التاريخية المحسوسة وموجهاتها من أفعال ومواقف للنبي ولصحابته، وافقها يقع خارج هذا الزمن، ليرتبط بالخلاص الأخروي، كما لا ننسى أن الوحي والعمل التاريخي للنبي سيصبح قواعد للاجتهاد واستخلاص القانون للعمل على استمرار حضور السيادة العليا في التاريخ وتوجيه الأمة، وإذا أخذنا صورة التوبة – براءة– كنموذج فإن الموضوعات التي تثيرها تقدم دليلا على هذا النمط من التاريخية القرآنية، فهي سورة تقدم نفسها على نحو مباشر وتقع دلالاتها عند منطوق مفرداتها وآياتها بشكل مباشر لا مجاز فيها إلا النزر القليل، وهي ترتبط ربما أكثر من أية سورة أخرى بأحداث تاريخية بعينها وبفاعلين اجتماعيين وبأماكن تاريخية كحنين ، مسجد ضرار، المسجد

---

[1]– السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تنقيح وتصحيح خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 2010، ج1، ص 15.

[*]– يعرض السيوطي في "الإتقان في علوم القرآن" فصلا في "تحرير السور المختلف فيها" والتي يبلغ عددها 30 سورة

[2]– الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، المغرب، دار النشر المغربية، 2006، ج1، ص 223.

الحرام، أهل المدينة، الأعراب، المنافقين، اليهود، النصارى، أولو الطول، "الثلاثة الذين خلفوا" وهي سورة أنزلت بعد أحداث تاريخية تجاوز فيها النبي وأصحابه أحداثا حرجة،* غزوة تبوك أو العسرة التي جاءت في ظروف مناخية واقتصادية قاسية، وأصبح النبي وأصحابه في موقع يسمح لهم بتحديد موقفهم وعلاقاتهم مع كل الفئات والطوائف والقوى المشكلة لجبهة الصراع الاجتماعي والديني، بشكل صارم ونهائي ويضع نقطة نهاية لمسار الجدل والحوار مع أهل الكتاب، وللعلاقة مع المشركين والمنافقين وكل المناوئين للنبوة والرسالة.

وهكذا، " فالسنوات العشرون التي قضاها النبي في "الجهاد في سبيل الله" والتضحية سواء بالأرزاق والأموال أو عن طريق الجهد الذي تبذله الروح في الفهم والخيال الخلاق، أقول كل ذلك وجد ترجمته المثالية والتعبيرية النموذجية في القرآن، فيما وراء كل التعاليم والأوامر والمحاكمات الجدلية والتراتيل المسبحة باسم الله والقصص النموذجية التي حركت دائما عواطف المؤمنين وجيشتهم، أقول فيما وراء كل ذلك نجد الخطاب القرآني قد اخترع نموذجا للعمل التاريخي ثم استبطن هذا النموذج تماما وتمثل ليس فقط من قبل القلوب المتفتحة على المطلق، وإنما من قبل الفاعلين "الاجتماعين أي البشر المنخرطين في أوضاع اجتماعية سياسية مشابهة لتلك الأوضاع التي شهدها وعاركها ذلك الفاعل المعقد الذي دعوناه سابقا بالبطل المغير أو بطل التغيير"[(1)] فالسيادة العليا لله الواحد ورسوله، أي النبوة بكل دلالاتها التاريخية والروحية هي التي صنعت هذا المصير التاريخي الضخم لأمة الإسلام على قاعدة جغرافية ضحلة وفقيرة، وفي مجال سوسيولوجي قبلي عربي ممانع لكل سلطة، مجال متشرذم يعيش على إيقاع الحرب اليومية، بدون فكرة أو أمل أو أفق سياسي جامع وموحد، فالنبوة المنبثقة والمدعومة من قبل السيادة العليا لله الواحد والتي جمعت خلال ثلاثة وعشرين سنة من الدعوة والبشير والنضال في نسيج رائع، بين المتعالي والدنيوي، التاريخ المحسوس، عالم الشهادة وعالم الغيب، بين الإنسان الفرد والمسؤول عن أفعاله والجماعة التي ينتمي إليها كأمة شاهدة ومسؤولة، هي –أي النبوة – التي أحدثت هذه النقلة من زمن يقع ما قبل التاريخ إلى زمن

---

* – هناك إجماع على أن سورة التوبة من أواخر السور نزولا، فترتيبها حسب مناسبة النزول عند الواحدي النيسابوري والسيوطي والترتيب المعتمد عند الأزهر وترتيب المستشرق بلاشير، يضعها ما قبل الأخيرة – أما الفتح والمائدة–المراجع: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين الحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، المذبل بأسباب النزول للواحدي النيسابوري، تع: محمد بن جميل زينو وآخرون، القاهرة، دار بن الهيثم، 2011، ومحمد عايد الجابري، مخل إلى القرآن الكريم، ج1، هامش، ص 232.

(1)– أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، صص 1104–105.

تاريخي، من إجتماع ممانع للسلطة إلى اجتماع سياسي، وذلك مما تحقق للسلطة النبوية من عوامل، فقد "كانت تمتاز بأنها كانت عربية خالصة، وأنها كانت مدعومة بإشعاع الحرم، وأنها كانت تنظم الوجود البشري من دون إلغاء روابط الدم، وأنها كانت أخيرا تفتح آفاق الفتوحات، وبانتظار ذلك راحت القبائل تتحملوطأة السلطة من خلال دفع الضريبة الشرعية أو الصدقة، وقبول عمال النبي المحليين"،[1] هذا الخضوع العام للقبائل هو خضوع سياسي لسلطة المدينة وليس أسلمة لجميع القبائل، فالواقع أن زاوية الرؤية للسلطة النبوية لم تكن واحدة، ومسألة التمييز بين الإيمان والدخول في الإسلام معروفة تاريخيا وقرآنيا،* مسألة التعامل مع السلطة النبوية فيها بعدها المادي، جيش، غنائم، قدرة على العقاب والقمع وذلك بداية من غزوة الأحزاب، كما أن هذا التمايز في النظر إلى السلطة النبوية والتعامل معها تعنى الفئات التي دخلت في صراع مع النبي واختبرت سلطته المادية أي العسكرية ف"بإستثناء نواة انصاره الصلبة ، من المهاجرين والأنصار الذين كانوا يعتبرونه :أولا وجوهريا، نبي الله، كان يعتبره جميع الآخرين من عرب وقرشيين ويهود بمثابة قوة، بمثابة سلطة، بمثابة سلطة الحجاز"[2]وقد عبر "أبو سفيان" رمز الممانعة القرشية عن ذلك غداة فتح مكة معترفا بسلطان النبي محمد وفي نفس الوقت بشكه وتردده في الاعتراف بنبوته، "...أما هذه –أي الاعتراف بنبوة محمد– والله فإن في النفس منها حتى الآن شيئا"[3] ليقول بعدها "للعباس بن عبد المطلب" عندما مرت أمامه فصائل الفتح "والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيما"،[4] لذا كان من السهل على هذه القبائل أن تنحل من هذه السلطة خاصة في جانب إلزاماتها المادية –الزكاة– غداة غياب صاحب هذه السلطة أثناء حركة الردة.

بهذا نكون قد وصلنا إلى المرحلة الثالثة في تكون ونشوء الدولة، مرحلة ما بعد النبي، ولنا أن نتوقف عند لحظة من لحظاتها الحرجة والمأسوية، لحظة غياب القائد الملهم، والأب والوصي الراعي لجماعته " وببلاغة مؤثرة يعبر عن ذلك "هشام جعيط" بقوله: "إن موت النبي جعل من الصحابة يتامى الله، وخيم الصمت على الكلمة"،[5] ولا يمكن تجاوز ذلك المعيش النفسي للصحابة وتأثيره فصدمة

---

[1]–جعيط، هشام ، الفتنة، ص 36.

*– جاء في سورة الحجرات وهي من أواخر السور نزولا قوله تعالى: " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولا كن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم" ، الآية 14.

[2]– المرجع ذاته، ص 33.

[3]– ابن هشام، سيرة النبي، ج4، ص 22.

[4]– المرجع ذاته، ج2، ص 23.

[5]–جعيط هشام ، الفتنة، ص 116.

غياب القائد الملهم والأب الراعي لعياله، قد أحدثت اضطرابا وجدانيا على الصعيد الفردي ، وفزع وشعور بالضياع وعدم الأمان على صعيد الجماعة فقد "صار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية بفقدهم نبييهم"،[1] هذا الموقف الذي عبرت عنه "عائشة" عبر عنه "عمر بن الخطاب" بصورة أكثر إنفعالية تنم عن قوة مفعول غياب النبي، إذ شهر سيفه متوعدا من يقول بموت النبي. مات الرسول وانقطعت الصلة بين السماء والأرض، وفي هذا الجو الإنفعالي الدرامي المضطرب، حيث تتعطل قوى العقل والمنطق وربما الإيمان، تبقى الثقافة "التي هي ما يبقى لك بعد أن تنسى كل شي" أي التصرف وفق مجرى العادة والعرف والتقاليد، ففي ظل الفراغ التشريعي، إن على مستوى الوحي وإن على مستوى تجربة المدينة، ومع ضغط الوقت، إذ كلما طال زمن الفترة الإنتقالية كلما زادت مخاطر انفراط عقد الجماعة ويتهدد مصير الرسالة نفسها؛ العادة والتقاليد أو حتى الغريزة، هو ما يفسر به الاجتماع الطارئ والمفاجئ للأنصار في سقيفة بني ساعدة والتي تحولت إلى فضاء للجدل والمحاججة بين الأنصار المهاجرين، حول مسألة آلية استمرار الإرث النبوي، الديني منه والدنيوي، مسألة الخلافة، ويظهر لنا فورا أن تصرف الأنصار يستدعي جملة من الملاحظات تصب في خانة عادة العرب وتقليدهم في الرئاسة أي ما يدعوه "فيبر" بالسلطة التقليدية من بين تلك الملاحظات:

- **الاجتماع أو بالأحرى "الجلسة السرية" تمت سريعا بدون إخطار المهاجرين .**
- **يؤدي هذا إلى الاستنتاج بأن الأمر يتعلق بالثنائي القبلي – الأوس والخزرج– لتنصيب رئيس لهم ولمدينتهم، إنه اجتماع يخص مصير هذا القبيل ومكانه من الأمر بعد وفاة النبي.**
- **كانت قرارات الاجتماع لو تم حسب إرادة الأنصار تهدف إلى وضع المهاجرين أمام الأمر الواقع، كإجراء لمواجهة الهيمنة القرشية المتصاعدة بوضوح منذ الفتح، وضمان استقلاليتهم لدرجة اقتراحهم في مجرى النقاش اقتسام السلطة على الطريقة القبلية "منا أمير ومنكم أمير" وبذلك "كان سلوكا انفصاليا لا يأخذ بعين الاعتبار مجموع الأمة بل يأخذ فقط الثنائي القبلي الأوس/ الخزرج"،[2] مع العلم أن هذا التخوف "الأنصاري" من الهيمنة القرشية سرعان ما تحقق إذ ظلت قيادة جيوش الفتح قرشية وعلى المدى المتوسط ستبقى السلطة في بني عبد مناف – بني هاشم وبني أمية– إلى سقوط الخلافة سنة 656هـ تحت تسويغ "مسلمة" "الأئمة في قريش".**

---

[1]– ابن هشام، سيرة النبي، ج4، ص 345.

[2]–جعيط هشام ، الفتنة، ص 39.

في مقابل الطرح الأنصاري وطموحاته تموقع المهاجرون من خلال ممثليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة – الذين هرعوا إلى الاجتماع مسرعين– ضمن طرح استمرار الأمة ووحدتها برأس واحد– أي خليفة واحد، وهذا يقع بشرط تحقق طاعة وولاء القبائل التي أسلمت لهذا الخليفة، وهنا طرح المجادلون عن أطروحة المهاجرين شرطين:

1. **"ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش"[1] لأنها قبيلة النبي أولا، فهي أحق بوراثته حسب قواعد التوريث العربي، ولأنها قبيلة العرب المقدسة، ثانيا، وهذه شرعية دينية.**
2. **معيار الأقدمية والسابقة في الإسلام والصحبة، وهذه شرعية ظاهرها ديني، سيتحول في قادم الأيام معيار لتقسيم الفيء والتراتبية الاجتماعية على عهد عمر، وهي شرعية من شأنها أن تحول السلطة الكريزماتية الى مؤسسة ، خلافة أو ملك وفق تحولات السلطة الكاريزماتية وسيرورتها كما درسها "فيبر".**

وهكذا تم انتخاب أبي بكر سريعا بمبادرة حازمة وصارمة من قبل عمر أنقذ بها الموقف ليتم مبايعته بعد ذلك من قبل المهاجرين والأنصار، تم ذلك بتضافر أو لنقل بمساعدة عوامل موضوعية ولكنها تدور كلها في فلك التوازنات القبلية، خاصة تلك التي تغذي الشعور بالانتماء إلى الجماعة والأمة الموحدة دينيا والرابطة على "أساس من الهيمنة والنفوذ"[2] كإمكانيات تتيح لها الخروج من جزيرتها باتجاه الشمال من أجل الفتح.

بعد هذا العرض الذي يصف من زاوية من بين عدة زوايا ورؤى ممكنة، كيف تجاوز المسلمون مرحلة ما بعد النبي وسلطته الكريزماتية إلى قيام الخلافة كمؤسسة، نحاول موضعة ذلك ضمن إطار من التفسير النظري؛ لقد اشرنا من طرف خفي إلى بعض عناصر هذا الإطار، عندما أرجعنا رد فعل الأنصار إلى تصرف قائم على أساس مجرى العادة والتقليد، اي ما ترسخ في عادة العرب في تصريف شؤونهم كقبائل، وعندما عرضنا محاججة المهاجرين القائمة على الشرعية التي تضمن الطاعة، شرعية قريش كقبيلة للنبي وكقبيلة مقدسة وعلى شرعية السبق والقدمة في الصحبة؛ وهكذا فإن كل الأفعال والأقوال التي أفضت إلى تأسيس الخلافة هي اجتهاد، إذ لا يوجد نص صريح من القرآن أو قول أو فعل أو حادثة في تجربة المدينة تتيح وتقرر بشكل واضح وصريح المصير السياسي لأمة الإسلام وعليه ف"نصوص الإسلام لم تصنع دولة لأنها لم تشرع لاجتماع سياسي إسلامي، لكن المسلمين صنعوا تلك

[1]– ابن هشام، سيرة النبي، ج4، ص 339.

[2]–فلوران، لوري، ماكس فيبر، ص 94.

الدولة بما اجتهدوا في البحث فيه من حلول وقواعد ومبادئ وما أتوه من إجراءات في باب إقامة دولة وسلطان والاهم من ذلك – على مقتضي مصالحهم كجماعة يصنع الإسلام لحمتها وتحتاج إلى تمتين تلك اللحمة السياسية ... وأن مجال السياسة في الإسلام نشأ بعيدا عن اية قداسة دينية مفترضة"،[1] لقد بنى على اجتهاد، وهو اجتهاد توخى أن يكون من الدين ومن أجله، من الدين من حيث أن تجربة المدينة كدعوة ودولة إنما مصدرها الدين وشرعيتها السيادة العليا لله، فالنبوة كوحي وكعمل تاريخي قام به النبي وأصحابه هما ما أسس الاجتماع السياسي وهو عمل تاريخي معاكس تماما في الاتجاه لما حدث في الغرب المسيحي، "فمحمد، إذن لم يكن بمواجهة سلطة مركزية قوته عندما ظهر كما هو عليه الحال بالنسبة للمسيح إزاء الإمبراطورية الرومانية، وإنما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا جديدا مرتكزا على رمزانية دينية جديدة"،[2] ومن ثم كان على أية سلطة أن تلتمس مشروعيتها من الدين، وهو اجتهاد من أجل الدين، من حيث ما أفضى إليه من تأسيس للخلافة، أي خلافة رسول الله في النصاب الدنيوي والسياسي، أي النصاب البشري القابل للتوريث والاستمرار، هذا النصاب الذي بطبيعته عبارة عن قوة ونفوذ، عليه حراسة الإرث النبوي وتبليغه لمزيد من الناس، من أجل ذلك كانت الخلافة في التنظير السياسي السني "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا".[3]

الاجتهاد السياسي في مواجهة مسألة سياسية في جوهرها، ولكنها مرتبطة بحبل سري برحمها الذي انبثقت منه، أي الدين، وككل اجتهاد، بقي الاجتهاد في المسألة السياسية غير محسوم ولا مجمع عليه، خاصة حول "الشرعية" لقد كان الاختلاف والخلاف حول "من". و"كيف" ولم يكن هناك جدل أو نقاش حول ضرورة أن يكون هناك من يقوم بأمر الناس،* أي ضرورة أنيكون هناك سلطان سياسي، لقد جرى اختيار أبي بكر ومبايعته سريعا وفق اجتهاد ومبادرة فئة من الصحابة، اجتهاد رجحته العوامل التي ذكرناها والمحكومة بالسياق التاريخي والأنثريولوجي– عرب الجزيرة في ق 7 م– ومن تلك اللحظة سيصبح أبو بكر " خليفة رسول الله" وهذه التسمية "هي بحد ذاتها برنامج كامل لتواصل السلطة النبوية، ليس في جانبها ما فوق البشري، المرتبط بالوحي، بل في جانبها القابل للتوريث والمرتبط في جوهره بالسلطة الزمنية، فالخليفة هو رأس الأمة الإسلامية وقد ورث القيادة/ الآمرة عن النبي"،[4] ولكن قيادة مجالها قد اغلق على مستوى العقائد والعبادات التي أتى بها الوحي، ويبقى

---

[1]–بلقزيز عبد الاله، النبوة والسياسة، ص ص 58/57.

[2]–أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 57.

[3]– الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5.

* – هناك أراء قليلة وشاذة قالت بعدم ضرورة وجود خليفة أو سلطة، مثل بعض فروق الخوارج وبعض المعتزلة

[4]–جعيط هشام ، الفتنة، ص 42.

مجالها مفتوحا في المبادرات السياسية التي من شأنها "حراسة الدين وسياسة الدنيا" من أجل ذلك، وكما سنرى لاحقا سيصطدم العالم مع السياسي، عندما يريد الخليفة أن يستحوذ على ما يراه العالم من صلاحياته أو مما لا نصاب ولا شأن للخليفة به، أي الاجتهاد في العقائد وتبني اتجاه معين وفرضه على أساس أنه يمثل حقيقة الدين وهو الموقف الذي مثله علماء الحديث وعلى رأسهم "ابن حنبل" من مسألة خلق القرآن، فالخليفة؛ إذن "ليست سلطته دينية إلا بقدر ما يكون الديني أساس وجود الأمة، وبقدر ما يكون السياسي مصبوغا في أساسه بالديني، ويكون كل ما يبرر عمل الناس متجذرا في الديني، وبالطريقة نفسها، تعود السلطة في جوهرها إلى الله الذي فوضها إلى نبيه فلا يكون الخليفة سوى مؤتمن عليها من خلال النبي في الممارسة، كانت سلطته سياسية لا غير، فهي سلطة شخصية وشبه مطلقة، تتحدد فقط بكلام الله وبمثالية أفعال نبيه – السنة– ولكنها تتحدد أيضا بمشورة نخبة المسلمين أي المهاجرين والأنصار".[1]

لقد كانت هناك سيادة عليا فوضت سلطتها إلى النبي الذي أصبح يتمتع وفق لذلك في مرحلة من مراحل الدعوة بهيبة والطاعة المبذولة له كانت عبارة عن "دين معنى" وبعد الهجرة أصبح للنبي سلطة يتداخل بعدها الروحي بالعبد الدنيوي، وفي كل الأحوال كانت سلطته كاريزماتية، وبعد وفاته اكتمل الوحي والدين وانقطعت الصلة الحية بين السماء والأرض وكان على المسلمين مواجهة الوضع الجديد باجتهادهم الذي أفضى إلى تأسيس الخلافة كمؤسسة بغض النظر عن إسم الخليفة أو آلية استخلافه، وكان الفاعلون السياسيون المؤثرون في توجيه الأحداث هم الصحابة أو بعبارة أدق النخبة التي كان قد كونها النبي من الأنصار والمهاجرين، وكان ذلك الاجتهاد مؤطرا تماما بسياق تاريخي، سوسيولوجيوأنثريولوجي، كان الفاعل فيه القبيلة والتقاليد العربية في الرئاسة والسلطة، ولن نجد إطارا نظريا يستوعب هذه التحولات إلى المحاولة "الفيبرية" لفهم الطاعة والخضوع ومن ثم أنواع السلطة، ولأن الاجتماع العربي قام على الدين كما هو واضح انطلاقا من السلطة الكاريزماتية للنبي، فإن هذه السلطة بطبيعتها هي قطع مع السلطة التقليدية، وهو العمل التاريخي الذي قام به النبي، ولكن هذه السلطة الكاريزماتية لها قابلية التحول إلى سلطة مؤسساتية، تقليدية أو عقلانية، والذي تقع على عهدتهم عملية النقل هذه، هم الأتباع الذين يرثون هذه السلطة والتي تكمن وظيفتها الجوهرية في الحفاظ على التنظيم وضمان بقائه واستمراريته، إنها عملية "روتنة الكاريزما" أي إدامتها عبر مأسستها، ويمكن في هذه الحل أن تتحول السلطة الكاريزماتية إلى سيطرة تقليدية إذ ما تحول الزعيم الكاريزماتي

[1]—جعيط هشام ، المرجع السابق، ص 43.

إلى مؤسس سلاله ملكية، أو إلى سيطرة عقلانية إذ ما نجح الزعيم في إنشاء مؤسسات"،[1] هذا المسلك الذي يسميه "فيبر" تحولات السلطة الكاريزماتية وبالتحديد سلطة النبي باعتبار سلطته سلطة دينية"،* يبدو أن تحولات السلطة النبوية وما آلت إليه من تأسيس لمؤسسة الخلافة، والآليات التي حددت اختيار أبي بكر ثم تعيينه لعمر بمباركة وتزكية من نخبة من الصحابة، ثم كيف آلت هذه المؤسسة إلى أن تكون قرشية – تحديدا في عبد مناف– قد جرت في هذا الإطار؛ إطار تحول الكاريزما إلى تقليدية، سلطة القبيلة التي ستتدعم "باجتهاد ديني" بني على مأثور "الأئمة من قريش" حيث سيصبح هذا "الاجتهاد الديني" مبررا ومسوغا لشرعية الخليفة القرشي سواء كان أمويا أو عباسيا في النظرية السياسية "لأهل السنة والجماعة"، اذ سيصبح "شرط القرشية من شروط عقد الإمامة"،[2] وهذه أولى التحولات في أولوية عنصري الزوج: سيادة عليا / سلطة، حيث ستوظف السلطة السيادة العليا في تبرير شرعيتها، مع العلم أنه لا أحد من المتجادلينيوم السقيفة، احتج بالمأثور الذي ينسب الى النبي و الا كان الامر قد حسم ، نعم ، لم يكن أبوبكرمن البطون القوية في قريش، ولكن نقطة الضعف هذه في ذلك السياق من صراعات القوى القبائلية وتوازناتها هي ما حولها إلى نقاط قوى، ويفسر "هشام جعيط" هذا الاختيار، إختيار ابي بكر رغم إنتمائه إلى عشيرة ضعيفة بالقياس إلى عبد مناف التي أبعدت عن الخلافة، "وفي ذلك مفارقة بمعنى أن الوراثة إذا كانت معتمدة في مستوى القبيلة – القرشيين– فمن البديهي أن يستظهر بها أيضا في مستوى العائلة، ففي نظر العرب، كانت وظيفة رئيس القبيلة، وظيفة السيد، تكمن في الأسرة العريضة ، البيت لكن المقصود هنا هو السلطة على كل العرب، وبالتالي فإن القبيلة مؤهلة على هذا النحو إلى أن تلعب دور البيت".[3] نقول هذا كمحاولة منا لتفسير وضعي، ولكن يبقى القول أن عوامل أخرى كان لها حضورها، وتلك العوامل غير بعيدة عن العامل الديني، اي تلك الروح التي تم غرسها في هذه النخبة من المهاجرين والأنصار على امتداد الدعوة والتي توجت بالوعي الحاد بوحدة الأمة كشرط لاستمرارها.وكشرط لتبليغ الرسالة ونشر الدين باعتبار الأمة حاملة له. هذه الروح التي غرسها النبي في هذه النخبة من أصحابه هي ما جعل مغامرة الإسلام تستمر رغم التحديات الخطيرة التي واجهت أبا بكر المتمثلة في حركة الارتداد.

---

[1]–فلوران، لوري، ماكس فيبر، ص 90.

*– لتقديم عرض ووصف أنواع السلطة والشرعية بما في ذلك أنواع السلطة الدينية عند "فيبر" في الفصل الثاني في المبحث: السلطة على نحو آخر في العصر الحديث، العنصر "فيبر" العالم والسياسي مهنتان ووجهتان.

[2]– الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 6.

[3]–جعيط هشام ، المرجع الفتنة، ص 42.

لقد قامت مؤسسة الخلافة كإجراء سياسي لاستمرار الإرث النبوي ولكن آليات قيامها وآليات تدبيرها للشأن العام وآليات استمرارها وتطورها حتى سقوطها عام 656هـ، كانت آليات تقليدية بمعنى أنها توسلت بوسائل ذلك العالم في سياسة الناس وتصريف أمورهم.

لقد تميزت فترة حكم أبي بكر بحدثين مهمين: حروب الردة وإطلاق عملية الفتح، وكلاهما أجراء حربي، كآلية قديمة، جديدة ومتجددة للسلطة؛ الحدث الأول، أي ذلك القرار الجريء والحاسم والمرتبط بشخص أبي بكر والقاضي بشن حرب شاملة على القبائل المرتدة، وهو حدث علينا التوقف عنده لاستثماره في دعم أطروحتنا، من خلال التساؤل حول طبيعة تلك الحرب، هل كانت دينية أم سياسية؟ من الواضح تماما أن كلمة "ردة" كلمة مشحونة بدلالة دينية متأتية من القرآن الذي يدين أخلاقيا الارتداد باعتباره نقضا ونكثا في العهد والميثاق الذي كان المرتد قد قطعه مع الله، دون أن يحدد الإجراء الردعي العاجل الذي يجب إنزاله بالمرتد، كما أن الخطاب القرآني يتكلم عن فعل الارتداد كفعل فردي قد يقع في المستقبل ولم يوجه الخطاب إلى مرتدين كفئة دينية أو اجتماعية، أو سياسية، كما فعل بفئة* "الكافرين" أو "المنافقين" أو "أهل الكتاب، على أساس أن تلك الفئات كانت موجودة فعلا كجماعات ضغط وممانعة بنما لم توجد فئة مرتدين أثناء الدعوة، إذ يجب أن يظهر الدين أولا و ينتشر حتى تتحدد صفة المرتد. ولكن حركة الارتداد ارتبطت بقبائل بدو و حضر، وكما سبق وأن أشرنا إلى اختلاف زواية الرؤية إلى شخص النبي، من حيث كونه نبي أو سلطان، وبينا أن خضوع العرب لسلطة المدينة بعد فتح مكة وغزوة حنين أو ما يسمى بعام الوفود، كان خضوعا سياسيا في مجمله لشخص النبي "لأن الرابطة التي كانت تربط القبائل بالنبي كانت تدرك كطريقة شخصية قابلة للنقض"[1] وقد انحلت تلك الرابطة فعلا بغياب النبي وهذا يبين أنه "كان يخضع لسلطة الإسلام

* – ترد في القرآن الكريم آياتان تتكلمان بصفة مباشرة وصريحة عن فعل الارتداد:

﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ﴾ سورة المائدة الآية 54.

﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ سورة البقرة الآية 217.

[1]– المرجع ذاته، ص 43.

ترد في القرآن الكريم آياتان تتكلمان بصفة مباشرة وصريحة عن فعل الارتداد:

﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ﴾ سورة المائدة الآية 54.

آنذاك، سكان مكة والمدينة وبعض القبائل القاطنة في جوارها خضوعا تاما، أما سكان المناطق الأخرى في الجزيرة، لاسيما اليمن وحضرموت وعمان في الجنوب فلم يكونوا قد خضعوا كليا للدعوة الإسلامية، وقد كشفت "حروب الردة" هذا الواقع التاريخي"[1]، الواقع التاريخي يؤكد من جهة أخرى أن هؤلاء المرتدين لم يكونوا كلهم سواء، فكان مظهر الارتداد عند بعضهم يتمثل في طرد عمال الصدقات ورفض دفع الزكاة، وعند بعضهم اكتسى الارتداد طابعا دينيا من خلال إدعاء النبوة في اليمن وفي أسد وتميم وبني حنيفة فظاهرة الارتداد كانت "تشمل معنى الارتداد عن طاعة للنظام الضرائبي (ضريبة الزكاة) عند بعض قبائل الجزيرة، كما تشمل معنى الارتداد عن التدين بالإسلام عند قبائل أخرى"،[2] فالفئة الأولى ظلت مقرة بالإسلام وبإقامة شعائره خاصة الشهادتين والصلاة. ولكن مع إصرار على عدم دفع الزكاة التي بدت وكأنها إتاوة تدفع لملك أو سلطان، ولابد أنهم وجدوا فرقا بين إطاعتهم لمحمد باعتباره نبيا وبين أبي بكر باعتباره سلطانا، يمثل سلطان المدينة وقريش، وهذا التمثل كفيل أن يحي عادة أو غريزة عدم الانقياد التي أتينا على ذكرها في الفصل الأول، وقد عبر عن ذلك زعيمهم "حادثة بن سراقة في شعره:

"أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا عجبا ما بال ملك ابي بكر؟"[3]

وكان السؤال هل الامتناع عن إقامة ركن من أركان الإسلام يؤدي إلى وصم صاحبه بالارتداد،/ فيستحق بالقتل؟ نطرح هذا السؤال الإشكال لأنها جرت مناقشة حول الموضوع بين ابي بكر ومستشاريه، فقد "قال عمر: يا أبا بكر كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله/ فمن قال لا إله إلا الله عصم من ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله"[4]

وقد اقترح عمر لاحقا على أبي بكر الاقتصاص من خالد ابن الوليد لأنه أعدم "مالك بن نويرة" الذي اعتبره عمر أمرءا مسلما بقوله بالشهادتين رغم رفضه دفع الزكاة. لقد كان أبو بكر يمثل الاتجاه الملتزم وبصرامة بالإرث النبوي، بمعنى أن إتمام ما شرع به النبي وعدم التنازل عن الالتزامات المادية التي كانت تؤديها القبائل له، بينما كان يمثل عمر الاتجاه المرن المتكيف مع الأحداث والمسارع للاجتهاد وفقا لها، لذلك كان قرار الحرب قرارا ترجعه المصادر إلى أبي بكر وحده الذي قال: " والله

﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ سورة البقرة الآية 217.

(1)– مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفرابي، ط4، 1981، ج1، ص 403.

(2)– المرجع ذاته، ص 404.

(3)– الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 58.

(4)– البخاري، صحيح البخاري، ص 826.

لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو ومنعوني عناقا كنوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم عليه"،[1] ما دلالة هذا الإصرار على فرض الطاعة على الممتنعين عن أداء الزكاة وتصنيفهم على أنهم مرتدين يجب قتالهم؟

يجب ان نعلم أن الزكاة هي الركن الأكثر مادية في الإسلام، فدفعه فعل اقتصادي ومظهر اجتماعي للتدين، وقد كانت على عهد النبي عبارة عن مؤسسة نصيبها محدد، مستحقيها محددين، ويقوم بجبايتها عمال الصدقات المعينين من قبل النبي، وقد اشرنا في مكان سابق إلى أهمية عمال الصدقات كمكانة ودور يؤشران على وجود سلطة ومؤشرات على طاعتها والخضوع لها "وبما أن الشيء الوحيد المادي الملموس الذي كان ممكن أن يكون معبرا عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة فان القبائل التي أعلنت اسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤنها على رأسها نفس سادتها و حكامها"[2] ولكنها قبلت بعمال الصدقات من أجل دفع الزكاة ، ففعل دفع الزكاة فعل مراقب تماما من قبل السلطة والتملص منه لا يمكن أن يقرأ الا في إطار تمرد على السلطة وعدم الاعتراف بها، فقد يمكن للمرء في ذلك الزمان أن لا يصلي وأن لا يصوم أو أن لا يحج، فهذه شعائر تقوم على قناعة وإلتزام الفرد لا يمكن مراقبتها، في حين الزكاة فعل إجتماعي اقتصادي تؤديه جماعة (القبيلة) إلى المدينة لا يمكن التساهل فيه بسبب ماديته المرتبطة بمادية السلطة ومؤشر قوتها، وبسبب وظيفته الاقتصادية والاجتماعية أي كمورد من موارد الدولة تماما كما تتصرف أي دولة الآن، إزاء المتهربين من دفع الضرائب، من أجل ذلك قرأها الخليفة قراءة سياسية كتمرد وإنشقاق وهدم لعمل توحيدي شاق ومكلف في إطار سلطة دينية وسياسية واحدة، فضلا عن البعد الديني؛ ولكن الإجراء العسكري الذي اتخذه أبو بكر والذي بموجبه وجه أحد عشر فصيلا في كل جهات الجزيرة العربية، قد طال الجميع سواء الإرتداد الديني أو القبائل الممتنعة عن دفع الزكاة وإن كانت ركنا من أركان الدين، لقد وضع الجميع على صعيد واحد ودون تمييز، وقد تنبه "محمد علي عبد الرزاق" إلى هذا التمييز الرهيف بين الارتداد بمفهومه الديني والارتداد بمفهومه السياسي، حيث يقول، مؤكدا ما ذهبنا إليه من تميز بين صفة الارتداد كتمرد على سلطة المدينة وكارتداد على الدين، "وهنا نشأ لقب المرتدين، نشأ لقبا حقيقيا لمرتدين حقيقيين ثم بقي لقبا لكل من حاربهم أبو بكر من العرب بعد ذلك سواء كانوا خصوما دينين ومرتدين حقيقة، أم كانوا خصوما سياسيين غير مرتدين"، [3] ومع

---

[1]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها..

[2]– الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، ص 151.

[3]–عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، الجزائر، موفم للنشر 1988، ص 121.

هذا، فإن هذا التميز ضروري فقط إلى الحد الذي ينفي الطابع الديني المطلق لحروب الردة، ولا يذهب إلى الحد المقابل، أي إثبات الطابع السياسي المطلق لتلك الحروب كما يذهب إلى ذلك "علي عبد الرزاق" إن حروب الردة تؤكد مرة أخرى على ذلك التماهي الذي كان الأقل على مستوى التمثل بين الديني والسياسي، "وبما أن الدولة والدين لا يشكلان إلا شيئا واحدا، كان تصدع الولاء للدولة يعبر عنه بالارتداد على الإسلام"،[1] وهذا التسويغ الديني كان ضروريا لشرعنة الحرب . ومرة أخرى وعن طريق الآلة العسكرية الضاربة التي كان النبي قد أعدها والتي شكل الأنصار والمهاجرون نواتها الصلبة "أظهر الإسلام طاقة مقاومة فريدة"[2]. قطع بها مرحلة جديدة في اتجاه اكتمال بناء الدولة، وهكذا، فإن حروب الردة وبتضافر السياسي والديني فيها، قد برهنت على العمل التاريخي الصلب الذي قام به النبي والقضاء على حركة الردة شكلت لبنة أخرى في تجربة المدينة، وقد تميزت مواجهة حركة ردة بما يلي:

- **استعمال العنف لضمان الطاعة والخضوع لالتزامات الدين، التي صارت من التزامات الدولة، خاصة تلك الالتزامات المرتبطة بالحياة الاجتماعية والمادية كالزكاة، إذ سيدشن هذا الفعل – مواجهة المرتدين بالقوة العسكرية– وظيفة هامة من وظائف الخلافة باعتبارها منصبا سياسيا "حراسة الدين" وبرهنت من خلال احتكار استعمال العنف الشرعي على أنها تتصرف كدولة.**
- **إحداث تطابق بين السلطة والفضاء الجغرافي – القاعدة الترابية– حيث سيخضع ذلك الفضاء لسيادة ونفوذ تلك السلطة، هذه القاعدة الترابية هي شبه الجزيرة العربية والتي أصبحت نتيجة لإخضاع القبائل المرتدة خاضعة تماما لسلطة المدينة وقبائلها أصبحت موحدة بالخضوع إلى دين واحد، وأصبحت نتيجة لذلك مهيأة تماما لحمله –أي الدين– ونشره في آفاق أخرى، من أجل مغانم روحية ومادية تقع تحت مسمي بالفتح، فحروب الردة "أعادت فتح الجزيرة العربية وبالأحرى فتحها حقا، مع الردة أيضا تتأكد الفكرة القائلة أن الجزيرة العربية لا يمكن أن تكون لها سوى دين واحد، الإسلام، الذي صار على هذا النحو دينا قوميا مرتبطا بأرض ارتباطا حصريا، ومع شعب تجدد توحيده، مطيع وخاضع لدين ودولة، سيشق إلى فتح العالم طريقه قدما" .[3]**

---

[1]– هشام جعيط، الفتنة، ص 14.

[2]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها..

[3]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها..

أما الحدث الثاني الذي ميز خلافة ابي بكر، فيتمثل في إطلاق عملية الفتح نحو الشمال والشمال الشرقي، الشام والعراق، وهو إجراء قام به الخليفة أبو بكر مباشرة بعد حروب الردة، ونحن مضطرون إلى التوقف كذلك عند هذا العمل التاريخي الضخم المتمثل في الفتوحات الإسلامية إلا عند مجرياته وحيثياته العسكرية، ولكن عند دلالته ونتائجه المرتبطة بأهداف هذا المبحث، أي قيام نشوء سلطة سياسية مرتبطة بالإسلام، لقد قيل الكثير حول العوامل التي دفعت العرب إلى القيام بهذه المغامرة التاريخية والعوامل التي أدت إلى النجاحات العسكرية في وقت قياسي على جيوش محترفة لأكبر إمبراطوريتين في العصر الوسيط، وأدت إلى تأسيس إمبراطورية عربية كبيرة .

المهم أن أبا بكر كان ينفذ وبوعي مقاصد وأهداف كانت قد تحددت من قبل النبي من خلال إنشاء آلة عسكرية ضاربة ومشبعة تماما بفكرة الجهاد كفعل ديني مقدس يهدف غلى حمل الرسالة وتبليغها إلى آفاق أخرى خارج جزيرة العرب، وقد قامت هذه الآلة بعمليات عسكرية إبان حياة النبي كانت بمثابة تربص وتدريب وإشارة إلى نوايا ومقاصد بعيدة، من ذلك معركة مؤته، غزوة تبوك ثم بعث أسامة بن زيد إلى الشام غداة مرض وفاة النبي، وقد أسهبنا في محاولة فهم هذه الأفعال من حيث كونها تطوير للحرب من حرب يومية صنعت ما يسمى "أيام العرب" إلى حرب دولة، ومن حيث كونها تصعيد وتسامي لغريزة العنف والغزو لدى العرب، واحتوائها لأهداف تاريخية تتمثل أساسا في تكوين أمة موحدة لها رسالة في التاريخ، فالأمر لا يتعلق بغزو بدو وقبائل لأراضي الشمال الغنية، لإغناء عيلتهم وإطعام جوعهم، وإن كانت العوامل الاقتصادية حاضرة وبقوة كما تشير إلى ذلك المصادر، إذ ان المسؤولية الاقتصادية لدولة المدينة والمتمثلة في إشباع المطالب المعيشية لساكنة المدينة وللقبائل الداخلة في سلطة الإسلام خاصة بعد إنهيار خطوط التجارة العربية بسبب الحروب وما أحدثه إنتشار الإسلام،[*] هذا فضلا عن موجات الجفاف واكتظاظ الجزيرة العربية بساكنتها، كانت تقتضي تأمين موارد دائمة لإشباع تلك المطالب، ولا ننسى دور الغنيمة كمحفز مادي لتلك القبائل والأفراد للقتال، إذ لا نتصور أن تكون التعبئة الدينية والروحية قد شملت جميع القبائل والأفراد في وقت قصير، ولكن من المؤكد أن تكون على المستوى كل قبيلة نخبة قد تشربت تماما بمشروع الجهاد كوسيلة تبليغية، أي تبليغ الرسالة إلى الناس كافة وإقامة سلطان الله وسيادته على الأرض من خلال نشر

---

[*] - يشير إلى ذلك القرآن الكريم في سورة التوبة الآية 28.

﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم﴾ وقد عقب الحلي والسيوطي على هذه الآية بقولها "وقد أغناهم بالفتوح والجزية" تفسير الجلالين ص 270.

الإسلام في الأرض وليس فرضه على الأنفس، والأهم أن ذلك يقع على عهدتهم كشعب أو قوم أو أمة اصطفاها الله لذلك، وهذا الشعور الذي امتزجت فيه فكرة الجهاد لنشر رسالة الإسلام بالشعور القوي كأمة حظيت بهذا الامتياز، هو الذي أطلق طاقات العرب القتالية ووحدتهم وحركهم لإنجاز هذا العمل التاريخي، من أجل هذا نقول: "ما من شيء وحد العرب كالفتح، وما من شيء أثر فيهم أكثر مما أثر الفتح لتحبيبهم الإسلام"،[1] بقول جامع، الفتح كعملية تاريخية ضخمة والتي قام بها العرب والتي انتهت بإقامة دولة إمبراطورية، أنجزت بتضافر عوامل عدة ، دينية، اقتصادية وسياسية، وتأطير تلك العوامل قامت به دولة المدينة من حيث هي مركز القرار الذي أطلق عملية الفتح وجند العرب وإستغل استغلال عقلانيا كل طاقاتها ومواردها، الأيديولوجية والعسكرية والبشرية، وقد قلنا سابقا أن التأطير العسكري للمجهود الحربي للقبائل العربية البدوية كان من قبل نخبة حضرية تحديدا من قريش، مع العلم أن القبائل العربية التي أنتدبت للفتح في عهد ابي بكر اقتصرت على تلك التي لم تشارك في حركة الردة.

في ذروة هذه الدينامية وأثناء معركة حاسمة في الشام مع القوات البيزنطية، في اليرموك، حيث اجتمعت جميع فصائل الفتح من جميع الجبهات بما في ذلك جبهة العراق بقيادة خالد بن الوليد، مات أبو بكر، وعين عمر بن الخطاب بعهد توليه كتبه في فراش موته، تقول المصادر أن ذلك التعيين تم بعد استشارة كبار الصحابة، بموجب ذلك ستنتقل الخلافة إلى عمر بسلاسة دون اعتراضات تذكر، لا في صفوف المهاجرين ولا الأنصار، ليدل هذا على ترسيخ الأمر السياسي الواقع، أي سيادة قريش، ولا بد أن الشخصية الكاريزماتية لعمر والمثالية الأخلاقية التي كان يتحلى بها والتي كانت تذكر دوما بنقاء الإسلام الأول وبالصحبة وبالنبوة، وربما أكثر بما أبانه من خلال مسيرته ومن خلال مواقفه في عهد النبي وصحبته لأبي بكر كمستشار، من تجرد واتساع أفق يتجاوز رابطة الدم، العائلة والعشيرة ومحاباة الرفاق، إلى رحابة الرسالة وغزارة معانيها، إلى الأمة كوعاء حي ومتدفق ضامن لاستمرار الرسالة، إلى الدولة كمؤسسة تتحقق بها المقاصد والأهداف، لقد كان عمر يستبطن تماما و ربما أكثر من غيره هذه الفكرة والحقيقة، حقيقة الإسلام كرسالة تبلغ إلى العالم بواسطة العرب المؤطرين تماما بسلطة دينية وأخلاقية مثالية، من أجل ذلك كان عمر ومن خلال سلوكه المثالي وقراراته السياسية الحاسمة وجرأته في الاجتهاد، ويعتبر المؤسس الفعلي للدولة في الإسلام والتي لم يمر عليها إلا وقت قصير لتصبح دولة إمبراطورية، وستصبح مسيرته ومسيرة أبي بكر نموذجا مثاليا جسد كل القيم

[1]– هشام جعيط، الفتنة، ص 50.

والمعاني بل والآمال التي كانت تستبطنها النبوة والإسلام، وكانت حلما في وعي العربو في لاوعيهم، وستصبح تلك التجربة معيارا يقاس على أساسه الوفاء أو الخروج عن مبادئ الإسلام.

سريعا سيقوم عمر بإجراءات وقرارات ستمكن من تسريع عملية تحقيق الفتح لأهدافه وستنجر عن تلك القرارات نتائج جذرية بالغة التأثير، نمت عن إدارة عقلانية متبصرة للفتح كعملية تاريخية كبيرة، وقد مست تلك الإجراءات النواحي العسكرية، الإدارية، الاقتصادية، السوسيولوجية والحضارية.

1. من الناحية العسكرية واللوجيستكية: تعبئة جميع العرب بما في ذلك القبائل التي ارتدت في عملية الفتح، واعتبار جبهات القتال في العراق والشام ومصر أراضي هجرة، بمعناها الديني والروحي، فقد جرى ربط بين الفتح والهجرة، وفضلا عن هذا المعنى الديني للهجرة باعتبارها حركة جهاد في أراضي الفتح، أصبحت الهجرة وسيلة لاستحقاق العطاء وعن طريقها تم توطين العرب في المناطق المفتوحة مما أنجز عنه نتائج سوسولوجية وثقافية جذرية، وهو ما يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا من مركزية مفهوم الهجرة كحركة تاريخية أسست تجربة المدينة وهاهي تؤسس الدولة الإمبراطورية، وتقوم بعملية تعريب شاملة للمناطق المفتوحة.
2. من الناحية الإدارية: لقد أنشأ عمر نظاما غاية في الدقة والصرامة بمقتضاه أدار الفتح ونتائجه، عرف بنظام عمر، كان من مظاهره إنشاء الدواوين ومنع المقاتلين من الاستيطان و منعهم من مباشرة عملية الإنتاج في الأرض الزراعية، ومنع كبار الصحابة مغادرة المدينة لاستقرار في الاراضي المفتوحة، هذا النظام بقدر ما كان ينم عن عقل دولة، بقدر ما كان يعبر في نفس الوقت عن عملية بناء الدولة كمؤسسة تدير وتهيمن على بقية المؤسسات "إن دور عمر على طريق هذه المرحلة، كان تمهيدا لتأسيس الدولة بمفهومها التنظيمي، فهو لم يدع قادة جيوش الفتح يتصرفون كما يريدون بل كان بالإضافة إلى وصاياه الصارمة في تطبيق القواعد السابقة الذكر، وبالإضافة إلى تشديده الأوامر الداعية إلى التسامح في معاملة سكان المناطق المفتوحة، كان بالإضافة إلى ذلك وغيره يعمل برقابة صارمة أيضا لإحصاء المحاربين وتحديد مراتبهم وانتماءاتهم وتسجيل ذلك بدقة في سجل "الديوان" الذي أصبح في عهده مؤسسة إدارية منظمة طورها الخلفاء الأمويون"[1].

[1]– مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 423.

3. من الناحية الاقتصادية: إشراف الدولة على الإنتاج الزراعي وتحصيله وتوزيعه منعا لقيام ارستقراطية زراعية وإقامة نظام لتقسيم العطاء يقوم على معيار القدمة والسابقة والجهاد،* لينشأ نتيجة لذلك جسم اجتماعي تراتبي وفق معيار القدمة والسابقة في الإسلام والجهاد وهو معيار يبدو أن عمر أقامه للحيلولة دون إعادة بعث الشرف القبلي التقليدي.

4. من للناحية السيوسولوجية والحضارية: ربط الفتح بالهجرة أدى إلى توطين القبائل العربية في المناطق المفتوحة مما أدى إلى عملية تعريب شاملة للعراق والشام ومصر وأدى إلى الربط بين مجالين حضاريين، المجال الفارسي الساساني والمجال البيزنطي الروماني، وقبل عملية التوطين هذه، تم إقامة أمصار بدأت في شكل معسكرات مثل الكوفة والبصرة والفسطاط، وستلعب هذه الأمصار دورا حاسما إن لم نقل جذريا في تاريخ الإسلام، خاصة في أحداث القرن الأول، فقد كانت منطلقا لتوسع الإسلام إلى مناطق جديدة في العالم الإيراني وفي إفريقيا وقاعدة لمراقبة هذه الأقاليم؛ لقد كانت هذه الأمصار قاعدة ومقرا للقوة المسلحة، أي نواحي أو قطاعات عسكرية، بينما ظلت المدينة كمركز للخلافة وعاصمة سياسية، فيها كبار الصحابة ومهاجرة البدو، مجردة من أية حماية عسكرية، وهذا التناقض سيلعب دورا خطيرا في تفجير الفتنة وتطور النظام السياسي للدولة في الإسلام.

كان لابد من التركيز على الفتح كعملية تاريخية ضخمة ارتبطت بشخص عمر أكثر من غيره، عملية كان لابد من معرفتها لأنها " هي التي سمحت للإسلام بالإنطلاق كدين عالمي انتشرت معه بذات الوقت وتنامت الحضارة المرتبطة بها"،[1] ولأنها أبانت أكثر من غيرها عن تدبير عقل دولة بكل ما تحمل الكلمة من معنى.

لقد ولدت مؤسسة الخلافة مع أبي بكر وقد غلب في كل ما قام به منطق الدولة، من قمع للردة التي اعتبرها تمرادا وانشقاقا سياسيين وليس خروجا عن الدين فقط، ومن اطلاق لعملية الفتح، ليأتي عمر فيكمل بناء الدولة مديرا إياها باقتدار مدهش، لتتحول في سنوات معدودة تجربة المدينة الدولة، إلى الدولة المدينة ثم إلى الدولة الامبراطورية، لدرجة نقول معها أن السلوك المثالي لأبي بكر وعمر

---

*تقدم المراجع التراتيب التالي مع اختلافات في بعض التفاصيل، أرامل النبي، ثم أهل بدر، ثم أهل أحد والمهاجرون إلى الحبشة ثم المهاجرون إلى المدينة قبل الفتح، ثم أبناء أهل بدر ومن أسلم مع الفتح. أما في الأمصار المفتوحة فظل السبق في المشاركة في أعمال الفتح هو معيار الترتيب والذي كان كما يلي: شرف العطاء وهم أهل الأيام: المشاركون في فتح العراق مع خالد يليهمالمشاركون في القادسية واليرموك ونهاوند، وأخيرا الأجيال المهاجرة اللاحقة والتي تعرف تحت مسمى "الروافد".

[1]—سورديل، دومنيك، الإسلام في القرون الوسطى، ت: علي المقلد، بيروت، دار التنوير، 2007، ص 35.

غدا نموذجا أو سنة على أساسها توزن أو وزنت فعلا سياسة من أتوا بعدهما من الخلفاء والسلاطين والملوك ف"الواقع أن الشيخين، أبا بكر وخليفته عمر، سيكونان حالة استثنائية، وتجسيدا للصحبة الاسلامية المحض، فوق اعتبارات قرابة البيت والانتماء العشائري وتابعا على هذا النحو بارقة النبوة"[1].

في نهاية السنة الثالثة والعشرين الهجرية سيغتال عمر، وقبيل موته يعين ستة من كبار الصحابة المهاجرين من أهل السبق، هم علي وعثمان وسعد والزبير وعبد الرحمان وطلحة متجنبا التوريث واستعمال سلطته وهيبته في تعيين خليفة، ولكنه وضع الاطار العام لانتخاب الخليفة، زمانيا حدد ثلاثة أيام كحد أقصى لتنصيب خليفة جديد، المداولات والانتخابات وضع لها المعالم التالية: في حالة تساوي الأصوات، اثنين، اثنين يستأنف التشاور، وإذا انقسمت الأصوات والآراء إلى مجموعتين متساويتين، ثلاثة، ثلاثة، تكون الأولوية للمجموعة التي فيها عبد الرحمان بن عوف، الأمر الذي جعل رأيه مرجحا وحاسما في مجريات الأحداث، وفي حالة الأغلبية، الأقلية ملزمة باتباعها، وبغض النظر عن التفاصيل ، فإن الاجماع ينعقد على أن عبد الرحمان بن عوف انسحب من سباق الترشح مقابل الاعتراف له بصلاحيات أكبر تصل إلى درجة تعيين الخليفة، وهذا منعطف حاسم في تقديرنا في مجريات الأحداث إذ تحول مجلس الشورى إلى جهاز تعيين عندما تخلى عن صلاحياته لعبد الرحمان بن عوف الذي قام باستشارات واسعة في أوساط الصحابةوأشراف الناس، وطلب من كل مرشح أن يقدم الشخص الذي يراه الأنسب عدا نفسه، فكان الاجماع لصالح عثمان وعلي مع العلم أن طلحة كان غائبا في سفر، ليطلب عبد الرحمان بن عوف من سعد والزبير الانسحاب من المنافسة، وهكذا بقي الأمر محصورا بين عثمان وعلي أي في بيت عبد مناف، وتحت ضغط الوقت، والخوف من فقد السيطرة على الموقف في ظل النقاشات وتعارض المواقف والآراء في أوساط الصحابة، وفي جلسة علنية يحسم عبد الرحمان الموقف من خلال امتحان موجه للمترشحين وعلى أساس مواقف واجابة المترشحين سيتم الاختيار، وهكذا واجه المرشحان سؤال عبد الرحمان بن عوف الذي ان يطلب بكل وضوح الالتزام أو عدم الالتزام باتباع سيرة الشيخين أب بكر وعمر، ففيحين أجاب عثمان بالتزامه، تحفظ علي وأبان عن استقلال في الرأي والاجتهاد، فقال بأنه سيجتهد رأيه، وهكذا يتم اختيار عثمان كخليفة ثالث للمسلمين، هذا ما تقوله المصادر والمراجع التي اعتمدناها؛ ولكن دراسة هشام جعيط تشكك في هذه الرواية–أقصد قصة امتحان المترشحين– ولا تلغيها[2]، إذ يبدو بالنسبة للباحث أن

---

[1]–جعيط، هشام، الفتنة، ص 42.

[2]–أنظر هشام جعيط، الفتنة، ص 68.

الأمر يتعلق بذريعة أعطيت لعبد الرحمان بدلا من علي، وذلك لتبرير لاحق لاختيار قد تم قبل ذلك، ومن جهتنا نميل إلى القول بأن حتى في حالة وجود "الامتحان" فإنه كان الوسيلة الأخلاقية الأنسب لتثبيت عثمان وابعاد علي، لأن عبد الرحمان بن عوف كان يعرف بكل تأكيد اجابات المترشحين مسبقا بحكم معرفته لنمط شخصية علي المستقلة، المجتهدة والمعاندة، وشخصية عثمان المرنة واللينة وهذا لا يعني على الاطلاق أن الأمر يتعلق بمؤامرة أو ترتيب مسبق، ولكن نعتقد أنه كان اجراء لترسيم المشاورات التي أطلقها عبدالرحمان بن عوف والتي تقول بشأنها المراجع أنها كانت تميل إلى عثمان بفارق ليس حاسما أو واضحا. مهما يكن فقد عدت سنة النبي وسيرة الشيخين أبي بكر وعثمان نموذجا ومعيارا لتقبيح أو تحسين سيرة من أتى من بعدهما، خاصة سيرة عثمان حيث ستلخص المعارضة مطاعنها عليه بكلمتين "بدلت وغيرت".

سيتولى عثمان الخلافة مجللا بكل الصفات التي تعطيه شرعية قيادة أمة الاسلام فهو سليل أسرة أموية عريقة من بيت عبد مناف، وهو من أهل السبق، الهجرة والجهاد بالمال والنفس في سبيل قضية الاسلام، اضافة إلى ذلك هو صهر النبي محمد الحائز على ذلك اللقب الشرفي "ذا النورين"، عثمان شيخ بني أمية وقريش، الواسع الثراء والذي تصفه كتب السيرة بالطيبوبة ولين الجانب والعريكة، السخي والشيخ الوقور شديد الحياء.

وفي تقديرنا علينا أن ننظر بعين العناية لسمات شخصية الخليفة عثمان ومقارنتها بتلك التي يحوزها منافسه علي، ووضع ذلك في السياق الزمني الذي تم فيه اعلان عثمان خليفة، فسنه المتقدم –سبعين سنة غداة اختياره خليفة– وسيرته الذاتية أثناء الدعوة أو أثناء بناء الدولة في عهد النبي أو كمستشار مقدم من قبل أبي بكر وعمر، أبانت عن خط سير ثابت لا تعرجات فيه، ولا مواقف جذرية تنم عن استقلالية في الرأي أو القدرة على التجديد والاجتهاد، في المقابل كان علي الشاب بالقياس إلى عثمان –واحد وخمسين سنة غداة موت عمر– أكثر حضورا في معارك الاسلام بقوته الجسدية ومواهبه القتالية وبعلمه وورعه وانفاقه لحد الفقر، وأكثر من هذا شدته وصرامته في أخذ الحق تماما كما كان عمر إضافة إلى استقلاليته واعتداده برأيه مما يؤهله للاجتهاد وبناء المواقف ولآراء الخاصة به، شخصية المقاتل في مقابل شخصية التاجر، الشدة والصرامة مقابل اللين، المفاوضة والمرونة، السياق الزمني مهم، فلابد أن عشر سنوات من خلافة عمر المتسمة بالشدة والصرامة والنزعة المساواتية، جعلت النفوس تتوق إلى الضفة المقابلة، ضفة اللين والحلم وغض الطرف وأخذ الأنفاس، ولا شك أن شخصية عثمان بمميزاتها كانت تلبي هذا المطلب النفسي وهذا التوجه، التوجه من الخضوع لشخصية قوية أخذتهم بالشدة كشخصية عمر الذي "لم يمت رضي الله عنه حتى ملته قريش، وقد كان حصرهم

في المدينة فامتنع عليهم"[1]، فقد كانهناك خوف من أن تتكرر تجربة عمر في شخص علي وتستمر عملية كبج الطموحات، وقد عبر عثمان ذاته على هذا التحول في معاملة الناس من شدة عمر إلى لينه حيث قال في إحدى خطبه "ألا فقد ولله عبتم علي بما أقررتم لابن الخطاب بمثله؛ ولكنه وطئكم برجله، وضربكم بيده، وقمعكم بلسانه فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم، ولنت لكم وأوطأت لكم كتفي، وكففت يدي ولساني عنكم، فاجترأتم علي"[2]. هذا في تقديرنا ما جعل موازين القوى تميل نحو عثمان.

خلال اثني عشر سنة، تراكمت فيها أحداث وآتت التغيرات الجذرية التي أحدثتها الفتوحات أكلها والتي يبدو أن السلطة الخليفية لعثمان لم تتحكم في هذا الأكل وسرعان ما ذاق مذاقه المر اغتيالا، اغتيال أطلق العنان لأفعال عاصفة من العنف بين أصحاب الأمس ورفاق مسيرة الاسلام المظفرة ومن ورائهم أمة الاسلام التي مازالت قيد التكون والظهور، لقد جمعت تلك الأحداث الدرامية في كلمة جامعة مانعة، كلمة بالغة ودالة، إنها "الفتنة" التي أخرجت إلى السطح كل شيء وكانت الرحم الثانية التي تمخض عنها الاسلام التاريخي بكل تلويناته ومكوناته، إننا إزاء فترة بالغة الحساسية والتعقيد، وكلما أوغلت فيها بحثا ودراسة أصبت بالدوار، إذ تدهشك بكثافة اللعبة الاجتماعية، تسارع الأحداث وتحولاتها، تعدد في الوجوه، المواقف والمآرب والمشارب ، تضحيات جسام واخلاص ووفاء، تجرد واستبسال تقابلها خيانات، صغار ووضاعة، منطق ومعقولية، مفارقات وصدف، تفاصيل تتحول إلى محددات وصدف تصنع أحداثا وتواريخ، إنها لجة من رمال متحركة تغوص بك إلى بؤرتها لتصبح جزءا منها، تجيش عواطفك وتضغط على أعصابك، فتتعاطفمع هذا الطرف وتدين الآخر، وتتمنى لو أن مجرى التاريخ الساحق الماحق الجارف ، لم يجر في هذا المسار وجرى بدلا من ذلك في مجرى آخر.

نسجل هذا الانطباع لنوحي بصعوبة، الموقف وأننا بصدد مأزق تاريخي متلاحم، الوقوف إزائه بمسافة ضروري والاكتفاء بالمسارات الرئيسية التي اتخذتها الأحداث، لعل ذلك يمكننا من الاحاطة بتك الفترة في كليهما "إذ لا أعلم إلا بالكي" من خلال وصف التغيرات التي أفضت إلى هكذا نتائج.

عادة ما يقسم الدارسون فترة خلافة عثمانإلى مرحلتين متساويتين، المرحلة الأولى مرت بدون أحداث، أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي بدأت تظهر فيها المطاعن والاحتجاجات على عثمان في العلن تصاعدت إلى ان بلغت ذروتها بغزو المدينة ومحاصرة دار عثمان من قبل فصائل من

---

[1]-الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص 679.

[2]-المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 645.

المحتجينالقادمين من الكوفة والبصرة ومصر، وأحداث الذروة هذه امتدت من 30هـ الى 35هـ، من بداية ظهور المطاعنإلى أحداث الكوفة إلى مقتل عثمان.

لابد أن صعود عثمان نتيجة رجحان كفته ولو بفارق ضئيل وحساس كان ينم عن العودة إلى قوة علاقات القرابة، بني أمية وقريش تدعمها الفئة ذات الطموحات التجارية من الصحابة والتيار المؤيد لقريش وهذا يعني عمليا التراجع المؤقت لفكرة البيت لمحصور في بني هاشم وفكرة الشعور الديني الخالص ويبدو من خلال جريان الأحداث فيما بعد، حصول شكل من أشكال التحالف والتساند ولو تلقائي بين قوة الشعور الديني والبيت الهاشمي الذي يمثله علي المؤيد من قبل فئة من المهاجرين وعموم الأنصار والذين سيكونون جميعا مقاومة ومعارضة لسياسة عثمان، فما الذي حدث خلال خلافة عثمان حتى وصلنا إلى الفتنة والاغتيال؟

كل المعطيات السابقة تشكل مقدمات ستنضج مع الأيام لتتحول لأسباب قوية أنتجت الفتنة وعلى أساسها يمكنا تفسير أو على الأقل فهم ما حدث، فلقد قلنا أن اختيار عثمان في حد ذاته شكل مؤشرا قويا على اتجاه موازين القوى في مجتمع المدينة والحجاز بصفة عامة، أرستوقراطية أموية قريشية ذات مصالح اقتصادية وقبيلة في المقابل، اسلام تقوي معياري يتمثل تجربة الاسلام التاريخية مع النبي وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، وقد كان هذا النمط من الاسلام يتضخم باستمرار بفضل ازدياد الفئات والأشخاص ولاحقا الأمصار كالكوفة ومصر المنضمين إليه، وستكون التغيرات والتي يمكن أن نطلق عليها التغيرات الاجتماعية، خلال فترة عثمان شغالة في اتجاه الاحتجاج والثورة وتبلور جبهة المعارضة، وأهم تلك التغيرات:

*تكدس الثروة نتيجة لتراكم غنائم الفتح والفيء والصدقات، وقد كان تكدسها في المدينة، حيث كانت تنفق على عدد محدود من الناس بالقياس الى الامصار، والمدينة لم يكن لها نفقات إدارية وعسكرية، لقد كان هناك تفاوت بين المدينة التي تجلب لها الثروات من كل مكان وبقية الأمصار الت تختنق بالمقاتلة والقبائل المهاجرة، وهذا التناقض والتفاوت انفجر لاحقا، في المدينة السلطة والثورة ومركز الارستقراطية القرشية، وفي الأمصار المقاتلة والفئات المحتجة باسم القرآن والاسلام التاريخي القراء.

*نشوء وتطور فئات جديدة بتوجهات جديدة، فئة القراء، أبناء الصحابة كمحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة...أجيال جديدة لم تكن تتبنى بالضرورة آراء، مواقف وقيم الآباء.

طبيعة شخصية عثمان والمتغيرات التي ذكرنا وكذا نوعية المستشارين المحيطين بعثمان والمتغيرات وكذا نوعية المستشارين المحيطين بعثمان مثل مروان بن الحكم، عناصر تظافرت لتدفع بالأحداث إلى الوجهة التي نعرف، فعثمان كان "يريد خلق مناخ مآت منالحرية للعمليات التجارية والاستهلاك والاثراء.

وكان صاحب ايديولوجيا تقول "دعه يفعل ودعه يربح " وهي تكاد تكون ايديولوجيا استمتاعيه أو متعية. كان يتصور الحكم من خلال البذل وكان يجعل مقربيه يستفيدون منه"[1] ومجموع الاجراءات التي قام بها عثمان تصب في اطار هذه السياسة، من جهة أخرى كانت المعارضة تدين هذا التوجه، وكانت قد تبلورت مطاعنها التي لخصتها في عنوان كبير "بدلت وغيرت" وتحت هذا العنوان الكبير تترصص المآخذ التالية:

- تولية أحداث وذوي قربى بما فيهم شخصيات متحفظ على ماضيهم ومواقفهم من الاسلام كالوليد بن عقبة وهو شقيق لعثمان من أمه، ولاه الكوفة مكان سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن أبي السرح وهو أموي ابن عم عثمان وأخوه من الرضاعة، ولاه مكان عمرو بن العاص على مصر، كما عين الحكم بن العاص أحد عمومته على صدقات قفاعة ووهبه مبلغا من المال، وأبطل اجراء نفيه إلى الطائف الذي كان قد اتخذه في حقه النبي، وعين عبد الله بن عامر عاملا على البصرة مكان أبي موسى الأشعري...
- تمكين ذوي القربى من الاستفادة من الهيبات والقروض من بيت المال.
- حرق مصاحف القرآن إلا مصحفه.
- توزيع الأراضي بالعراق على بعض الأشخاص.
- القطع مع سيرة النبي وأبي بكر وعمر، وعلى العموم هذه المطاعن التي توردها أكثر المصادر[2]، سرعان ما روجت ونشرت في الأمصار، في مصر حيث كان يشتغل محمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة، وفي الكوفة والبصرة.

وهكذا تحركت فصائل المحتجين من هذه الأمصار في آن واحد مما كان يؤشر بقوة الى تنسيق وتدبير مسبقين، إلى المدينة العارية من كل حماية عسكرية وهذا وضع ذو دلالة سياسية عميقة، عاصمة الامبراطورية حيث الخليفة رأس السلطة الروحية والسياسية، وحيث تكونت أصلا سلطة سياسية للإسلام وحيث كبار الصحابة، هذه الدلالة تتمثل في طبيعة السلطة التي كان يحوزها الخليفة آنذاك وهي سلطة مجردة من أي قوة مادية، لا شرطة، لا حاجب، ولا جيش، وللمفارقة ان عدد المقاتلة كبيرا ولكن الانطباع الذي يبدوا أنه كان سائدا أن هذا الجيش هو جيش الجهاد والثغور، جيش للأمة وليس جهازا تابعا للخليفة، كما هو جيش الملوك والدول، لقد تغيرت الدنيا من حول المدينة، ولكنها هي لم

---

[1]-جعيط، هشام، الفتنة، ص 72.

[2]-أنظر الطيري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص 620 وما بعدها.

تتغير وربما كان المطلوب منها عدم التغير، فبمجرد ما شعرت الأمصار والصحابة انفسهم أن تغيرا ما طرأ على سيرة الخليفة حتى كان التمرد والحصار ثم الاغتيال.

وصل الثائرون إلى المدينة التي يبدو أنها كانت مهيأة لهذه الهزة، ليس طبعا، لدرجة قتل الخليفة، ولكن على الأقل لإرغامه على التغيير والعودة إلى الأصل والنموذج، نقول هذا لأن المطاعن بدأت أصلا في المدينة بين صفوف الصحابة ليس في شكل احتجاجات علنية، ولكن في شكل مراجعة ونصائح، نقد وتجريح، ونقول هذا كذلك لأن فئة قليلة وقفت إلى جانب عثمان صراحة، وغالبيتهم كانوا على الحياد أو مارسوا دور الوساطة بين الخليفة والثوار، وبعضهم انظم إلى المعارضة وفي اللحظات النهائية من هذه الدراما واجه الخليفة عثمان مصيره وحيدا ومعزولا مقدما نفسه "كضحية قربانية" وحتى لا ننجر في الاستطراد التاريخي المشحون بالذاتية، نعود إلى مجريات الأحداث، حيث أن الخليفة رفض بعناد عزل نفسه قائلا "لن أنزع سربالاسربلنيه الله" فالإمامة من هذا المنظور العثماني، تكليف إلهي لا يجوز التملص منه كما لا ينزع من صاحبه عنوة، ولكن عثمان وبضمانة من كبار الصحابة التزم بإصلاح الأمر "العمل بكتاب الله وسنة نبيه وأن يعطي المحروم ويؤمن الخائف ويرد المنفى ولا تجمر البعوث ويوفر الفيء"[1] ، لم تدم هذه الهدنة إلا قليلا، حيث تتكلم المصادر عن مرسلات يكون عثمان قد بعثها إلى عماله، عامله على مصر على وجه التحديد ويطلع الثوار على محتواها القاضي بمعاقبة المتمردين، وبغض النظر عن صحة ذلك أو عدمه، فإن الثائرين وجدوا ذريعة ما تصوغ بالنسبة إليهم الاقدام على القتل، كأن يكون الخليفة أقدم على ما يؤكد تراجعه عن التزاماته.

ومع ذلك لابد من طرح السؤال: ما الذي قتل عثمان وأطلق العنان لفتنة عارمة؟ لم نسأل من؟ الاجابة بسيطة، ثلاثة أو أربعة من الثائرين تذكر المصادر أسماؤهم، وسرعان ما يتوارون في زحمة الأحداث. هل يتعلق الأمر بحدوث تطور في طبيعة السلطة الخليفية، إذ كانت هناك كوامن في شخص عثمان ومحيطه الأموي تنبأ بتطور تلك السلطة من سلطة قائمة على دين المعنى وذروة المشروعية إلى سلطة دولة تلعبفيهاقوة القرابة والمصالح والتراتبية والانقسام الاجتماعي دورا محوريا ومؤسسا؟ "دين المعنى" و"ذروة المشروعية" لا تعني في الأخير إلى سلطة الدين في مقابل الدولة ومنطقها.الأفعال والاجراءات "العثمانية" وبضغط المحيط القرابي، بني أمية والارستوقراطية القرشية، كانت مظهرا لشكل أولي من الملوكية، كما يقول هشام جعيط، في مقابل تيار يتمثل وبقوة تجربة المدينة كما تكونت في عهد النبي وتمثل التقليد الاخلاقي المثالي الذي أرصاه الخليفتان أبو بكر وعمر في تسيير أمور الرعية،

[1]-المرجع السابق، ج2، ص 55.

هذا الإرث الحي الذي أصبح نموذجا مع صعود قومي لسلطة القرآن من خلال تنامي قوة وحضور القراء كفئة ناطقة باسمه، والتي مثلت نواة الثورة على عثمان، ثم نواة الخوارج وشيعة علي، هذا التيار أصبح يمثل مطلبا احتجاجيا ضاغطا باسم سيادة الأمة، وهذا يتعارض تماما مع منطق سلطة الدولة الذي كان قد بدأ يتكون، والأحداث التي تلت سواء أحداث الفتنة او صعود بني أمية كملوك وأحداث الخروج عليهم، يؤكد هذه السيرورة وعليه نعتقد أن الاحتجاج على عثمان ومقتله ثم الفتنة كان رهانا أكبر من أن يكون رهانا سياسيا فقط أو اجتماعيا، "وبوجه عام يمكن ارجاع القضية إلى صراع بين تجديد لنشاط روابط الدم، وعودة إلى أعراف الجاهلية وتقاليدها، وأيضا تثبيت سلطة شخصية وتحكيمية من جهة، وبين ولادة وعي اسلامي يتغذى من ثلاثة مصادر: القرآن ومغامرة الاسلام التاريخية ومعايير حكم أبي بكر وعمر"[1].

بمقتل عثمان، سيطلق العنف الكامن من عقاله، لدرجة أن خلافة علي، كانت حربا على جبهات متعددة، تنتهي بتقديم "ضحية قربانيه" أخرى،"علي" الخليفة الرابع للإسلام، وهكذا، أطلق كما قلنا، قتل عثمان سلسلة من الأحداث الدرامية التي كان من إفرازاتها، الانقسامات السياسية والمذهبية والتي ستتجاوز تأثيرها بكل تأكيد خمس سنوات من الحرب الأهلية، "حرب الجميع ضد الجميع"، إلى القرون التالية، القرن الثاني، الثالث وسيمتد تأثيرها إلى اليوم، خارقا حدود الزمن والجغرافيا.

مقدمات هذه الفتنة كانت كامنة في الطريقة التي تم اختيار "علي" بها، فقد تمت مبايعته بحركة جماهيرية عفوية وتلقائية من قبل الأنصار خاصة وفئة من المهاجرين والثائرين، بدون مراسيم تولية أو آليات شورى كما حدث الأمر بعد عمر، وفي ظل رفض بعض كبار الصحابة أو ترددهم، لدرجة أن طلحة والزبير كانا قد بايعا تحت الضغط ، مبايعة الأمر الواقع، وحصل "علي" في أكثر الأمصار على البيعة، ولكنها لم تكن بيعة إجماع، إذ لم تبايع الشام، حيث كان معاوية متربصا، ومصر التي بايعت ثم سرعان ما تكونت فيها نواة للعثمانية، أما مكة وحسب الطبري، فلم تبايع "علي" وقد أكدت الأحداث التي تلت هذا الزعم، فقد تكونت نواة "الجمل" هناك بزعامة الثالوث: عائشة، طلحة والزبير، وهكذا، ورغم أن الطبري يتكلم عن "اتساق الأمر لعلي" فإن الواقع لم يكن كذلك على كل حال؛ وسرعان ما طولب علي بإقامة الحد على قتلة عثمان باعتباره إماما، وتطهير المدينة التي كانت تعج بالثائرين والبدو، وقد أجاب على هذا الطلب إجابة واقعية ومعقولة "يا أخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون، ولكنني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم،...فهل ترون موضعا لقدرة على شيء مما تريدون؟... إن الناس من هذا الأمر إن حرك على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى مالا ترون، وفرقة لا ترى هذا

[1]-جعيط، هشام، الفتنة، ص 77.

ولا هذا حتى يهدأ الناس وتقع القلوب مواقعها وتؤخذ الحقوق، فاهدؤوا عني وانظروا ماذا يأتيكم، ثم عودوا"[1]، ولكن هذه الإجابة اعتبرت من قبل المطالبين بدم عثمان تسويفا، تقاعسا ومؤشرا على ضلوع "علي" في الأمر، ستنضج فكرة القصاص والمطالبة بدم عثمان لتصبح قضية وحزبا، وقد احتاج الأمر إلى صوت ثقيل من الناحية المعنوية ليخرج الأمر إلى واضحة النهار والمواجهة، وكان هذا الصوت الذي حرك الأمر، صوت عائشة أم المؤمنين، وانظم إليها طلحة والزبير ومن مكة خرج حشدهم باتجاه البصرة لالتماس المزيد من الدعم لقضية عثمان، إنه تحرك يقوم على أساس ديني في المقام الأول، القصاص ولكن هذا الاساس وفي ذلك الزمن يشكل ظلا لقضايا أخرى قد تحرك الناس، قضايا شخصية، قضايا، قضايا عشائريةز....ألخ المهم إن هذه الدعوة سرعان ما استقطبت وجود بني أمية وبعض الصحابة، هذا التحرك دفع علي في حركة مماثلة ولكن باتجاه الكوفة، هذه الاحتياجات من هذه الجهة أو تلك تمت بناء على حسابات، ومهما يكن فإن لجوء "علي" إلى الكوفة اعتبر تحولا مفصليا ، وبذلك تم نقل عاصمة الخلافة السياسية على الأقل إلى مجال آخر التماسا للقوة المادية، وذاك فعل له دلالة في تحول طبيعة السلطة، من سلطة كانت تستمد حضورها وتأثيرها من "دين المعنى وذروة المشروعية" إلى سلطة باتت في حاجة إلى القوة المادية، فالتحول من الحجاز – مدينة ومكة– إلى الأمصار التي عدت مركزا للمقاتلة ومصدرا للمؤن، بعني أنه لم تعد النخبة أو القيادة الاسلامية تكتفي بذلك الزخم المعنوي، بل أصبحت في حاجة إلى القوة المادية التي كانت متوفرة في الأمصار كالكوفة، البصرة والشام ومصر.

وتقع أول أحداث الفتنة، حيث سيراق الدم في موقعه الجمل بين جيش علي والثالوث عائشة، طلحة والزبير، وتنتهي أول معركة في الفتنة بانهزام فريق الجمل ومقتل طلحة والزبير، وكانت معركة تواجه فيها رفاق الأمس، وتواجهت فيها مدينتان، الكوفة والبصرة، ولم تنته المعركة إلا وقد تبلور فيها حزبان، القراء الذين كانوا قد تكونوا من قبل كمحتجين على عثمان ثم كثائرين، وكمؤيدين متحمسين لقضية علي ومنهم ستتكون فرقة الخوارج والشيعة، ثم حزب العثمانية الذي تبلور في صفوف قريش وبعض الأنصار ثم تطور إلى قضية كبيرة بدأت بموقعة الجمل وتوجت بمقتل علي واعتلاء الأمويين السلطة في الإسلام ليحدث التحول الذي كان إرهاصات ليصبح أمرا واقعا بكل ثقله المعنوي والمادي.

بعد الجمل سينخرط معاوية ومعه الشام كله في مواجهة عسكرية مع علي، بعد أن أعلن معاوية مطالبه ردا على طلب "علي" له بالبيعة، حيث وضع مطلبين: تسليم قتلة عثمان للاقتصاص منهم،

---

[1]–الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تقديم ومراجعة صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، 2010، ج5، ص212.

وإجراء مشاورات لاختيار خليفة جديد، وبعد عمل سياسي واستراتيجي قام به معاوية من أجل ضم مصر إلى جبهته أو على الأقل تحييدها، اندلعت المواجهة المباشرة بين رجلين بمسارين مختلفين، القدمة في الصحبة والجهاد والقرابة من النبي، التقوى والورع في مواجهة، السياسة، الإستراتيجية، الدراية والدارة، وبني هاشم في مواجهة بني أمية، ومواجهة بين إقليمين كبيرين العراق والشام، العراق غير المنسجم وغير المستقر، والشام الذي يكون معاوية قد امسكه وتماهى معه لفترة طويلة امتدت لعشرين سنة، وهو فوق هذا ااق بمقتل عثمان، سيطلق العنف الكامن من عقاله، لدرجة أن خلافة علي، كانت حربا على جبهات متعددة، تنتهي بتقديم "ضحية قربانيه" أخرى، علي الخليفة الرابع للإسلام، وهكذا، أطلق كما قلنا، قتل عثمان سلسلة من الأحداث الدرامية التي كان من إفرازاتها، الانقسامات السياسية والمذهبية والتي ستتجاوز تأثيرها بكل تأكيد خمس سنوات من الحرب الأهلية، "حرب الجميع ضد الجميع"، إلى القرون التالية، القرن الثاني، الثالث وسيمتد تأثيرها إلى اليوم، خارقا حدود الزمن والجغرافيا.

مقدمات هذه الفتنة كانت كامنة في الطريقة التي تم اختيار علي بها، فقد تمت مبايعته بحركة جماهيرية عفوية وتلقائية من قبل الأنصار خاصة وفئة من المهاجرين والثائرين، بدون مراسيم تولية أو آليات شورى كما حدث الأمر بعد عمر، وفي ظل رفض بعض كبار الصحابة أو ترددهم، لدرجة أن طلحة ولزبير كانا قد بايعا تحت الضغط مبايعة الأمر الواقع، وحصل علي في أثر الأمصار على البيعة، ولكنها لم تكن بيعة اجماع، إذ لم تبايع الشام، حيث كان معاوية متربصا، ومصر التي بايعت ثم سرعان ما تكونت فيها نواة لعثمانية، أما مكة وحسب الطبري، فلم تبايع علي وقد أكدت الأحداث التي تلت هذا الزعم، فقد تكونت نواة "الجمل" هناك بزعامة الثالوث: عائشة، طلحة والزبير، وهكذا، ورغم أن الطبري يتكلم عن "اتساق الأمر لعلي" فإن الواقع لم يكن كذلك على كل حال؛ وسرعان ما طولب علي بإقامة الحد على قتلة عثمان باعتباره إماما، وتطهير المدينة التي كانت تعج بالثائرين والبدو، وقد أجاب على هذا الطلب إجابة واقعية ومعقولة "يا أخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون، ولكنني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم،...فهل ترون موضعا لقدرة على شيء مما تريدون؟... إن الناس من هذا الأمر إن حرك على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى مالا ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا هذا حتى يهدأ الناس وتقع القلوب مواقعها وتؤخذ الحقوق، فاهدؤوا عني وانظروا ماذا يأتيكم، ثم عودوا"[1]، ولكن هذه الإجابة اعتبرت من قبل المطالبين بدم عثمان تسويفا، تقاعسا ومؤشر على ضلوع علي في الأمر، ستنضج فكرة القصاص والمطالبة بدم عثمان لتصبح قضية وحزبا، وقد احتاج الأمر إلى صوت

[1]-الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تقديم ومراجعة صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، 2010، ج5، ص212.

ثقيل من الناحية المعنوية ليخرج الأمر إلى واضحة النهار والمواجهة، وكان هذا الصوت الذي حرك الأمر، صوت عائشة أم المؤمنين، وانظم إليها طلحة والزبير ومن مكة خرج حشدهم باتجاه البصرة لالتماس المزيد من الدعم لقضية عثمان، إنه تحرك يقوم على أساس ديني في المقام الأول، القصاص ولكن هذا الاساس وفي الزمن يشكل ظلا لقضايا أخرى قد تحرك الناس، قضايا شخصية، قضايا عشائرية، المهم إن هذه الدعوة سرعان ما استقطبت وجود بني أمية وبعض الصحابة، هذا التحرك دفع علي في حركة مماثلة ولكن باتجاه الكوفة، هذه الاحتياجات من هذه الجهة أو تلك تمت بناء على حسابات، ومهما يكن فإن لجوء علي إلى الكوفة، يعتبر بحولا مفصليا، وبذلك تم نقل عاصمة الخلافة السياسية على الأقل إلى مجال آخر التماسا للقوة المادية، وذاك فعل له دلالة في تحول طبيعة السلطة، من سلطة كانت تستمد حضورها وتأثيرها من دين المعنى وذروة المشروعية إلى السلطة باتت في حاجة إلى القوة المادية، فالتحول من الحجاز – مدينة ومكة– إلى الأمصار التي عدت مركزا المقاتلة ومصدرا للمؤنيعني أن النخبة أو القيادة الإسلامية لم تعد تكتفي بذلك الزخم المعنوي، بل أصبحت في حاجة إلى قوة مادية التي كانت متوفرة في الأمصار كالكوفة، البصرة والشام ومصر.

وتقع أول أحداث الفتنة، حيث سيراق الدم في موقعه الجمل بين جيش علي والثالوث عائشة، طلحة والزبير، وتنتهي أول معركة في الفتنة بانهزام فريق الجمل مقتل طلحة والزبير، وكانت معركة تواجه فيها رفاق الأمس، وتواجهت فيها مدينتان، الكوفة والبصرة، ولم تنته المعركة إلا وقد تبلور فيها حزبان، القراء الذين كانوا قد تكونوا من قبل كمحتجين على عثمان ثم كثائرين، وكمؤيدين متحمسين لقضية علي ومنهم ستتكون فرقة الخوارج والشيعة، ثم حزبالعثمانية الذي تبلور في صفوف قريش وبعض الأنصار ثم تطور إلى قضية كبيرة بدأت بموقعة الجمل وتوجت بمقتل علي واعتلاء الأمويين السلطة في الإسلام ليحدث التحول الذي ان إرهاصات ليصبح أمرا واقعا لكل ثقله المعنوي والمادي.

بعد الجمل سينخرط معاوية ومعه الشام كله في مواجهة عسكرية مع علي، بعد أن أعلن معاوية مطالبه ردا على طلب "علي" له بالبيعة، حيث وضع مطلبين: تسليم قتلة عثمان للاقتصاص منهم، وأجراء مشاورات لاختيار خليفة جديد، وبعد عمل سياسي واستراتيجي قام به معاوية من أجل ضم مصر إلى جبهته أو على الأقل تحييدها، اندلعت المواجهة المباشرة بين رجلين بمسارين مختلفين، القدمة في الصحبة والجهاد والقرابة من النبي، التقوى والورع في مواجهة، السياسة، الاستراتيجية، الدراية والإدارة، وبني هاشم في مواجهة بني أمية، ومواجهة بين إقليمين كبيرين العراق والشام، العراق غير المنسجم وغير المستقر، والشام الذي يكون معاوية قد امسكه وتماهى معه لفترة طويلة امتدت لعشرين سنة، وهو فوق هذا هو إقليم يضم عددا كبيرا من المقاتلة ويزخر بموارد اقتصادية كبيرة، وقد تدعم بانضمام مصر إلى جانب معاوية، ناهيك عن تحالف قد جرى بين معاوية و"عمرو بن العاص"، هذه هي

الأوراق التي كان يحوزها كل طرف، وفق كل هذه الأوراق والعوامل كانت دعوى كل طرف ومبرراته لقتال الطرف الآخر، الشرعية ودم عثمان. في صفين سيتواجه الطرفان في قتال عنيف، كان فيه سجال وفي ذروته تظهر مسألة التحكيم، ومهما كان حجم الاختلاف كبيرا حول حيثياتها، فان التحكيم قد صوغ وبرر سواء من طالبيه، معاوية والشاميين أو من الذين قبلوه في صفوف علي ودفعوه اليه، أو الذين رفضوه وخرجوا على علي، بمصوغ ديني بحت، فكانت الدعوة للتحكيم باسم القرآن، ومرة أخرى يحضر القرآن كمصحف مرفوع على أسنة الرماح، يعلو عليها ولا تعلو عليه، وكآيات متلوة تدعوا الفئتين المتقاتلتين للصلح؛ وأما أولئك الذين رفضوا التحكيم وخرجوا على علي، وهم كانوا محرضين عليه، رافضين في الأخير صيغة التحكيم، فانهم التمسوا لخروجهم مصوغا دينيا كذلك، وباسم القرآن، فكان الشعار "لا حكم إلا لله" وكان من نتائج هذا المنعطف الانقسام في جيش علي وبالتالي تضعضع موقفه العسكري والسياسي، وسيضطر إلى قتال الخوارج رفاق الأمس ويهزمهم في "نهروان" ليقتل لاحقا على أيديهم وتحل العقدة ويزول الانسداد باغتيال "علي"، وهذا يعني عمليا اغتيال "القضية والشرعية" التي كانت تحرك جبهة العراق وتعطي المبرر للقتل أو الموت ولم تكن عملية تنازل الحسن لمعاوية عن الأمر إلا نتيجة لهذا الضعف الذي أصاب جبهة العراق وبذلك تضع الفتنة أوزارها وفي ظروف مختلفة "فالفتنة المنتهية كصراع حربي، ستواصل السير في الضمائر. فقد نجم عنها التشيع والخوارج وأيضا السلالة الأموية وورثتها، والفتنة كانت مولدة للتاريخ، خلافا لفتن أخرى كثيرة في إسلام القرن الأول وبلا مستفيد"[1].

---

[1]-جعيط، هشام، الفتنة، ص 372.

المبحث الثاني: من السلطة الى السيادة العليا:

ليس منطوق عنوان هذا المبحث هو ما يناقض أو بالأحرى يعارضمنطوق عنوان المبحث السابق من هذا الفصل فحسب، بل هما متعارضان من حيث الدلالة ومن حيث المسار الذي جرت فيه الأحداث التاريخية كذلك؛ فلقد انتهى المبحث السابق بفعل سياسي درامي، اغتيال عليوتفكك الجبهة العراقية وتنازل "خليفتهم" الذي بايعوه بعد اغتيال أبيه، الحسن، لمعاوية عن سلطته، ليسمى هذا الحادث لاحقا بـ "عام الجماعة"، هذا المفهوم الذي يكون قد نحت من قبل فقهاء الشام لاحقا، يوحي بطريقة سحرية وبلاغية بأن الأحداث الدرامية للفتنة التي دامت خمس سنوات كان مجرد خلاف وانتهى بإجماع سياسي على معاوية، وأهم من هذا يوحي بشرعية سلطة معاوية لأن الجماعة أجمعت عليها وأقرتها، سيصبح الأموي معاوية بن أبي سفيان، صاحب الأمر، الخليفة/الملك، ولكن بعد ماذا؟ القوة واللعبة السياسية هي ما حسم الأمر، ولكن ألم تكن دائما القوة والسياسة هي ما كان يوجه الحادث الاسلامي؟ فقد رأينا كيف أن السلطة النبوية قد اتخذت وجها ثانيا بعد الهجرة وكيف أن القوة والحرب كانا استمرارا للدعوة بوسائل أخرى وكيف وعن طريق القوة تأسست المدينة الدولة ثم دولة المدينة، وكيف أن أبا بكر حفظ هذا الكيان باعتباره سلطة سياسية باستخدام القوة لردع الردة وكيف أن دولة المدينة أصبحت دولة امبراطورية بفعل الفتوحات والتي كانت تدار بالقوة، ما الذي تغير من هناك إلى هنا؟ لقد انبثقت دعوة الاسلام وقامت على السيادة العليا كما بينا، وكان الخضوع لله وطاعته ومن خلاله لشخص النبي "دين معنى" طاعة لا تقوم على الاكراه أو الالزام الذي يأتي من خارج في شكل رهبة أو رغبة، وكانت الحرب جهادا باسم الله ودينه الذي ارتضى، لقد كانت السيادة العليا هي المحرك وهي ما تضفي على أي فعل دنيوي تساميه، تعاليه وقدسيته، وتظافرت عوامل اقتصادية –(الغنيمة والفيء) والعوامل الانتربولوجية– الدين والفتح كعوامل موحدة للشعب العربي– وأخرى اجتماعية لتحريك عملية الفتح ولكنها بقيت في جوهرها دينية، أي الجهاد في سبيل الله كفعل ديني مقدس، وكانت سلطة الخليفة متأتية من كونه خليفة النبي وأنه يحظى بالإجماع، لقد كان النصاب الديني في كل ذلك هو النصاب المهيمن والمحدد والسياسة تمشي في ظله، ولقد رأينا كيف أن عثمان قد قتل وهو الخليفة وفي المدينة دار الخلافة، ببساطة مدهشة، لأنه كان مجردا وعاريا من أية حماية أو قوة تدفع عنه كما هو الشأن بالنسبة لأي ملك في ذلك الزمن أو في زمن آخر، وكذلك فعل بعلي ومن قبلهما بعمر، وقد قتل عثمان باسم رؤية دينية كانت أفعال عثمان السياسية قد ناقضتها من وجهة نظر الثائرين، مع معاوية تغير الموقف، فقد كانت الفتنة حربا أهلية بين رؤى وعصبيات واتجاهات، استخدمت القوة وألاعيب السياسة، وقد سمحت هذه الآلية –القوة والسياسة– بانتصار تيار الارستوقراطية القرشية،

ومن الآن فصاعدا لم تعد السيادة العليا أو ذروة المشروعية إلا إحدى الوسائل والآليات التي تستخدمها هذه السلطة في المحافظة على بقائها وفي مواجهة أعدائها وفي التسيير والتدبير، وهذا هو التحول الذي نقصد به تحولا من أولوية للسيادة العليا وذروة المشروعية إلى أولوية للسلطة السياسية التي أصبحت تستعمل الدين كآلية من آلياتها، فقد كانت مهمة المبحث الأول من هذا الفصل البرهنة تاريخيا على أن السيادة العليا كانت الرحم الذي صدرت عن سلطة نبوية ثم سلطة خليفية والآن مع معاوية "حصلت عملية معاكسة لتلك التي حصلت في زمن انبثاق القرآن والحضور المهيب "الكاريزم" لشخصية محمد. ففي تلك الفترة أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستنباطها وتمثيلها وكأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبيوأعماله وتسبغ عليها الشرعية، وكانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمنية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة"[1]

أما مع السلطان الأموي فقد أصبحت الممارسة الفعلية للسلطة تسبق زمانيا وانطولوجيا السيادة العليا، لقد بات واضحا أننا أمام ظاهرة دولة/دين مع معاوية، فإذا "نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولا وقبل كل شيء، فإننا سنجد أن "ملك" معاوية كان فعلا "دولة سياسية" في الاسلام، الدولة التي تكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم"[2]، وبعبارة أخرى نقول أنه مع معاوية تكون ونشأ "المجال السياسي" الذي يتحدد في علم الاجتماع السياسي بكونه حقلا أو ساحة متجانسة من الأفعال، المفاهيم والقيم المرتبطة بالسياسة على غرار مجالات وحقول أخرى تكون المجتمع ككل، وهذا التكون والنشوء لا يعني في السياق الذي نتكلم عنه الاستقلالية والانفعال بقدر مانعني ظهور رجل السياسة بالخصائص والمميزات التي حددها فيبر، فمع معاوية نجد أنفسنا وجها لوجه مع صورة الخليفة/ الملك، التي تختلف مع صورة الخليفة أبي بكر وعمر وعلي أو حتى صورة عثمان، كما نقصد ان تدبير ما يسمى بالشأن العام أصبحت فيه الأولوية للممارسات السياسية الخاضعة لمنطق وعقل الدولة، حيث يقتضي هذا العقل في أحيان وعندما تتعارض مصلحة الدولة مع مصلحة الحقيقة، ترجيح المصلحة السياسية على حساب مصلحة الحقيقة حتى لو كانت حقيقة دينية أو خلقية. وأكثر من هذا، أصبح الخضوع والطاعة لا يتأسسان على "دين المعنى" ولكنهما وليدا استراتيجيات وآليات سياسية من بينهما الاكراه والقوة.

سيسفر هذا التحول عن استقلال مجالات أخرى ولكنها تظل محكومة في الأخير بمنطق السلطة وتوجهاتها، وأهم تلك المجالات، المجال المعرفي/الديني، هذه النتيجة الهامة، المرتبطة

---

[1]-أركون، محمد، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ص 167.

[2]-الجابري، محمد عابد، نقد العقل السياسي العربي، ص 233.

بصلب اشكاليتنا، هي ما سيكون موضوع المبحث الذي يلي مباشرة، حيث سنرى انفصال العالم عن السياسي اللذين كانا متطابقين في شخص الخليفة.

وهذا التحول لم يكون نتيجة لقرار شخصي اتخذه معاوية أو فئة محيطة به، لقد حدث في سياق تحولات وتطورات عرفها المجتمع الناشئ، تطورات اقتصادية واجتماعية –ديموغرافية، هجرة، تعدد اثني...– بفعل تطور الدولة، من المدينة الدولة المسيطرة على مجال جغرافي وسكاني محدودين جدا، إلى دولة المدينة التي توسعت إلى المجال الجغرافي العربي لشبه الجزيرة العربية قبيل وفاة النبي، إلى الدولة الامبراطورة التي أصبحت تضم أقاليم جغرافية متنوعة واثنيات وثقافات متعددة، هذا التنوع والتعدد كان من شأنه أن يؤدي إلى نشوء وتكون مجالات وحقول اجتماعية متمايزة كان على نمط معين من السلطة أن تنظمها وتضبطها، نعم، لقد كان للعنصر الشخصي حضوره، فقد كان معاوية سياسيا محنكا وكان محاطا بمستشارين من طرازه، ولعل نقطة قوة معاوية كانت في قدرته على وضع أهدافه واستراتيجيته ومن ثم أفعاله في السياقالاجتماعي والأيديولوجي الذي كان قد تكون، وتنبه ابن خلدون، ولكن من منظاره التفسيري القائم على مفهوم العصبية، إلى طبيعة التحول الذي حصل من الخلافة إلى الملك أولا، وإلى انسجام الفعل السياسي لمعاوية مع منطق هذا التحول وما يقتضيه، بحيث بدى هذا الانسجام بين منطق هذا التحول وفعل معاوية السياسي وكأنه حتمية، وإلا كان انتحارا سياسيا ونطحا للصخر كما يقال، يقول ابن خلدون "ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية إليه بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من اتباعهم فاعصوصبوا عليه، واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم من أمر ليس وراء كبير مخالفة"[1]، وقد كان قبل هذا التفسير تكلم عن تطور تاريخي لشكل الحكم للدولة في الاسلام، من الخلافة إلى الملك بنوعيه: الطبيعي "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"[2]، والسياسي "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"[3]، وهذا تفسير يشير بقوة إلى تاريخية السلطة وتطورها في الاسلام، كما يشير إلى نوعية ذلك التطور، والفوارق النوعية بين مراحله، حيث يتكلم ابن خلدون على قاسم مشترك بين أنواع الملك، "حمل الكافة" أي استعمال الاكراه لإجبار الناس على الطاعة

---

[1]–ابن خلدون، المقدمة، ص 202.

[2]–المرجع ذاته، ص 189.

[3]–المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

والخضوع، عكس الطاعة التي تصدر عن "مديونية المعنى". ماهي المؤشرات العملية التي دلت على هذا التحول؟ سنلتمس تلك المؤشرات من الأفعال والاجراءات التي قام بها معاوية والذين أتوا من بعده وكأنها سنة سياسية لن تجد لها تبديلا ولا تحويلا، فقد كان معاوية يعي أنه أخذ الأمر لنفسه ولأسرته بالقوة، لا بالإجماع والاختيار "انني والله ما وليتها بمحبة منكم...ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة"[1].

ويعلم كذلك، أنه نازع عليا الأمر ولم يكن نده في السبق، الصحبة والجهاد والقرابة من النبي وحتى وهو ينتصر ويأخذ الأمر لنفسه كان يعلم أنه مازال في صفوف الصحابة من يحوز على الأفضلية منه بالمقاييس الأخلاقية والتاريخية، وشعورا منه بهذه الشرعية المهزوزة، واحساسا مرهفا منه بمقتضيات المرحلة ومتطلباتها ومعرفة منه بحاجات النفوس وتطلعاتها أقام ما يسميه الجابري "عقدا سياسيا جديدا" يقوم على أسس جديدة:

- **القوة كآلية قامت عليها الدولة وبها يحافظ عليها.**
- **اشراك لقوى الفاعلة –من أشراف القبائل–التي قاتلت معه في الفيء والغنيمة.**

وهذه الأسس هي التي كان قد أجملها في خطبته بالمدينة في ثلاثة مفاهيم "المجالدة، المواكلة والشارية الحسنة"، سينشط من جهة أخرى السيادة العليا في جانب منها–الحديث والفقه– ولكن هذه المرة كآلية من آليات السلطة، وهذا سيدعم شرعيته بكونه قرشيا صريحا من بيت عريق –عبد مناف– وهو نفسه سيروي الحديث المشهور القاضي بأن يكون الأئمة من قريش[2]، استخدام المعرفي/الديني من خلال رواية الأحاديث التي تدعم قرشية السلطة، وكذا الأحاديث التي تبين فضل معاوية وتبييض تاريخ أسرته ، وتثبيت معاني: الجماعة، الفتنة، السنة، البدعة بدلالات المجال الشامي، وأكثر من هذا صياغة أيديولوجيا الجبر والدعاية التحقيرية لعلي، هذا الإطار من المبادئ والأسس سيمارسها معاوية عمليا، فقد لعب على حبال العصبيات والتوازنات القبلية، خاصة استثمار الصراع القيس اليمني، وتفكيك جيش العراق واستخدام عناصر منه كجبهة متقدمة لمحاربة الخوارج، وسيستعمل العنف إلى أقصى مداه –الإعدام– مع حجر بن عدي وجماعته لرفضهم لعن علي وفي المقابل اعلان سب معاوية، وسيستعمل العطاء والمناصب لتأليف وجوه الناس، أشراف القبائل خاصة، وكان يغض الطرف

---

[1]– ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، تح محمد سعيد العريان ،القاهرة،المكتبة التجارية الكبرى ،1953، ج4،ص147،نقلا عن الجابري ، العقل السياسي العربي ،ص 236

[2]–يرد هذا الحديث عند البخاري بهذه الصيغة:" ان هذا الامر في قريش لا يعاديهم أحد الا كبه الله في النار على وجههما أقاموا الدين " ، صحيح البخاري، تق أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، دار ابن حزم، 2010، ص851

عن النقد والكلام الطاعن في شرعيته، لقد كان فعلا لا يستخدم السيف حيث يكفيه السوط و لا يستمل السوط حيث يكفيه الرأي والحلم، ، ثم لا يجب أن ننسى على الاطلاق أن معاوية وطد الدولة ووسع الامبراطورية العربية الاسلامية متخذا دمشق عاصمة بدلا من المدينة مفضلا المجال الشامي على المجال الايراني العراقي، وهذا النقل والتفضيل له دلالة عميقة أشرنا إليها سابقا، ونكرر الآن أن ذلك لمما يدل على تعمق المصلحة السياسية ورجحانها على حساب الديني والرمزي، مما يدفع إلى البحث عن آليات تحققها في المكان وبين البشر، أي توفير أسباب نجاحها –المال والعنصر البشري والمجال الاستراتيجي– فلم تعد المدينة ككيان رمزي كافية للحفاظ على سلطة ناشئة أصبحت بالأولى في حاجة إلى عوامل مادية بحتة، كالعصبية والجيش والمجال الاستراتيجي وهذا ما ويوفره المجال الشامي "إن نقل حاضرة الدولة العربية –الاسلامية يشير من زاوية تاريخ الفكر إلى تسارع اختصار الصيغة التاريخية على الحادث القرآني: لقد عمد الأمويون بوضوح إلى ترجيح جانب مصلحة الدولة على جانب المنظور الديني حيث عمدوا إلى مقاومة الحركات الثورية في العراق وفي الجزيرة العربية، وتابعوا الفتوحات إلى ايران وأقاموا ادارة عربية ناجحة"[1].

لقد كانت السلطة الأموية في جوهرها سلطة تقوم على مبدأ ملكي وتقوم على تشجيع القوى العربية لتقليدية، وهذا يعني بالمقابل تثبيط النخب الأخرى من قراء أو علماءالكلام –القدرية، المرجئة، الجهمية...– وهذه الخصائص و المميزات مكنت من انتاج وتشجيع معارف تتماشى وطبيعتها، ايديولوجيا الجبر، شعر المتناقضات، تطور الانشاء العربي، الخط العربي وتقنياته، ننبه إلى أن الترابط المنطقي والمعرفي بين فصول ومباحث هذه الدراسة يجعلنا لضرورات منهجية نكرر معطيات وردت في هذه المباحث في فصول قادمة، خاصة في الفصل الرابع مع اضافة ما يقتضيه الموقف المنهجي والمعرفي، وفي هذا السياق، كان من الممكن أن نضيف إلى هذا المبحث تطور السلطة في العهد العباسي، إلا أن وجود فصل يتعلق بطبيعة النظام السياسي العباسي جعلنا نكتفي بهذا الانتقال من سلطة خليفية إلى سلطة أموية، أو من الخلافة إلى الملك، أما الظواهر أو النتائج المعرفية المصاحبة أو المترتبة عن هذا التحول، فهي ما سيكون موضوعا للمبحث الثالث من هذا الفصل، فإليه الوجهة والمقصد.

---

[1]–أركون، محمد، تاريخ الفكر العربي، ص 53.

المبحث الثالث: العالم في الإسلام، من المحنة إلى المهنة:

ما هي الدروس التي نستفيدها من المبحثين السابقين، لصالح هذا المبحث؟

نتوقع أولا: أن يكون هذا المبحث من الناحية المنطقية نتيجة للمبحثين السابقين والمتعلقين بالسلطة وعلاقتها بالديني في الإسلام، هذه العلاقة وبالإضافة إلى الأطر الاجتماعية للمعرفة الناشئة من تطور المجتمع هي ما سيحدد إلى حد كبير الممارسة العلمية ويؤدي إلى انبثاق وتكون الفئة التي نسميها العلماء وتحدد وظيفتها ووجهتها. ولعل أهم النتائج القابلة للإستمرار كعلل فاعلة في هذا المبحث، تلك التي تتعلق بتطور المجتمع باتجاه التعدد والتنوع، التمايز والاختلاف، فقد لاحظنا ومن خلال التحول في علاقة الديني بالسياسي، من سيادة عليا انبثقت منها سلطة نبوية انتقلت إلى خلفائه، إلى سلطة مادية قهرية مرتبطة بالدولة ونظامها الملكي، فمنذ بداية النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان إلى مقتل علي إلى قيام دولة السلالة الأموية، سيؤدي الصراع الدموي والرمزي بين كل القوى المكونة للفتنة إلى تحول نوعي في شكل السلطة وشرعيتها بحيث نصبح إزاء سلطة ملكية ذات طابع إمبراطوري، تحاول الاستيلاء على الرمزي والديني لتوظيفه التماسا للشرعية، ليتغير ترتيب أولوية عنصري المعادلة سيادة عليا/سلطة، من سيادة عليا انبثقت منها السلطة، إلى سلطة توظف السيادة العليا؛ وبمجيء السلالة العباسية بعد دعوة وثورة، أي بعد عمل فكري وإيديولوجي، ستحدث تطورات هيكلية على بنية النظام أو السلطة وعلى التراتب الاجتماعي والاثني، ومن ثم على نظام المجتمع في إنتاج المعرفة والقيمين عليها، وكنا قد تعرضنالبعض تلك التحولات في المبحثين السابقين ،ولكن ستكون لنا الفرصة لاستعراضها بإسهاب في الفصل الرابع، وقبل ذلك نسجل الأحداث المؤثرة والفاعلة التالية:

- **اتساع قاعدة المجتمع الديمغرافية والأثنية وتعمق التعدد الاثني والتنوع الثقافي.**
- **نشوء وتكون المدن، الكوفة، البصرة، الفسطاط، ولاحظنا الدور الكبير لهذه المدن كمراكز للأحداث السياسية وبؤر إنتاج المعارف.**
- **تكون فئات اجتماعية باحثة عن مكانات وأدوار على مستوى القيادة والسلطة باسم شرعية وقيم جديدة تختلف عن أسس الشرعية التقليدية – القرابة، القدمة والسابقة– مثل هذه الشرعية الجديدة القراء الذين لعبوا دورا هاما في الفتنة وسيشكلون النواة لقيام الفرق الإسلامية ذات الطابع الديني/السياسي، الخوارج والشيعة، ثم سيكونون النواة أو البذرة التي تشكل مقدمة لميلاد الفقيه فالعالم، هذا على المستوى السياسي والمعرفي، وعلى المستوى السوسيولوجي، ستظهر**

وبقوة فئات اجتماعية غير عربية ستكون ما يسمى "بالموالي" وهذه الفئة بدورها ستبحث لها عن مكانات وأدوار في المجتمع الجديد مستغلة عددها وكفاءاتها المهنية والمعرفية.

- **تراكم الثروة نتيجة الغنائم والخراج والصدقات، وهذا سيؤسس لاقتصاد ريعي، أهم معضلاته معايير التوزيع التي فجرت إشكالية عدالة التوزيع والتراتب الاجتماعي.**
- **مع معاوية بن أبي سفيان، وكما لاحظنا ومن خلال أفعاله السياسية ستتأسس الأرضية لميلاد رجل السياسة كصاحب مهنة ووجهة، وبالتالي تمايز المجال السياسي عن المجال الديني – المعرفة بالدين– لا تمايز بمعنى الانفصال، ولكن بمعنى انفكاك ذلك الترابط بين الوظيفة الدينية العلمية والوظيفة السياسية اللتين كانتا مجتمعتين في شخص الخليفة أو من يقوم مقامه من عمال وقادة جيش، إذ أصبحت السياسة مهنة لها رجالها – رجل سياسة– تتحدد بأنها الأعمال التي تتطلب كما قال معاوية "أهل الجزاء من المسلمين والغناء ولم يطلب لها –أي النبي– أهل الاجتهاد والجهل بها والضعف عنها"[(1)] أي الكفاءة والقدرة، الدراية بالتسيير والتدبير والقوة والحزم.**
- **نقل عاصمة الخلافة أو بتعبير أدق عاصمة الملك من المدينة إلى دمشق وفي ذلك دلالة كبيرة، فليست المسألة انتقال من مجال جغرافي لآخر، بل من مجال تاريخي وحضاري وعرقي لآخر، فلم تعد المدينة بإرثها الديني وتاريخها القدسي كافية في تدبير الشأن السياسي وقيادة الأمة، لأن ذلك سيحتاج إلى وسائل وآليات وأنصار وعصبيات لم تعد المدينة قادرة على توفيرها.**

هذه الأحداث والأفعال ستعمل كمحددات للممارسة المعرفية ومجالاتها وفاعليها، ستصاحبنا في هذا المبحث.

وإذا كنا نملك تاريخا للسلطة وتطور أشكالها – النظرة التزامنية–فإن الأمر لا يبدو كذلك بالنسبة لتاريخ العلم، خاصة الجذور والبدايات وهذا الوضع له دلالته من حيث علاقة الفكر بالواقع، ومن حيث علاقة المعرفة بالسلطة، فمن حيث العلاقة الأولى، دلالة ذلك الاستقلالية النسبية للفكر عن الواقع، ومن حيث العلاقة الثانية وهي تلك التي تعنينا، فإن السلطة تظل أكثر حضورا وتعبيرا عن نفسها كمحددة بل ومؤسسة إما بشكل مباشر أو غير مباشر. وذلك الحضور كان يملأ الواقع الاجتماعي وكتب التاريخ الجامعة، حيث لا نجد إلا تواريخ الملوك والحروب وإذا أتى مؤرخ على ذكر المعرفة فيكون ذلك في شكل محنة أو ثورة وصراع، وفي هذا المبحث سنحاول أن نرجع إلى البدايات للتنقيب عن بداية الممارسات التي تنتمي إلى المجال المعرفي وتطور تلك الممارسات إلى الرجة التي كونت مجالا متميزا عن المجالات الأخرى وإلى نشؤ فاعلين ممارسين للمعرفة كمهنة، مهنة إنتاج

[(1)]– الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص 636.

لمعرفة، واتخاذها شرعية عند البعض للخروج والثورة، أو على الأقل للاحتجاج، وعند البعض مهنة للولاء والتبرير، لتحقيق هذا الهدف سيتناول هذا المبحث المطالب التالية:

1. **القراء، الفقهاء واتجاهات التشريع.**
2. **التدوين ونشؤ العلوم العربية الإسلامية.**
3. **الخطاب التاريخي وسلطة الماضي.**
4. **محن العلماء**

1. القراء، الفقهاء واتجاهات التشريع:

البداية مهمة بل محددة ومفسرة، لقد رأينا في المبحثين السابقين كيف أن الوجود التاريخي ، الثقافي والسياسي للعرب كأمة، أعيد تأسيسه على أسس جديدة، وكوجود سياسي، أي كأمة على رأسها النبي محمد ثم خلفائه، إنما بدأ بالحدث التدشيني "الوحي" الذي أبان عن سيادة عليا لله تجسدت في نبيه ثم لخلفائه من بعد، وكما سنلاحظ سيعمل العلماء على استمرارها باعتبارهم ورثة الأنبياء، من خلال علم أصول الفقه خاصة، ومن ثم كان وجود القرآن ككتاب يقرأ، يكتب، يفسر ويؤول بمثابة قلب الرحى الذي تدور حوله كل الحياة الثقافية للمسلمين، إنه من دشن حياة العقلية للعرب ثم للمسلمين، وحدد لها معالمها، ناهيك عن قيمته التشريعية، وقد تعاظم دور القرآن ككتاب، وتعاظمت سلطته وقداسته بوفاة النبي محمد " لقد حل القرآن محل الشعر وقام مقام ثقافة العرب الأنتربولوجية المتحددة من الجاهلية واكتسح حق الوعي، على الأقل عند بضع مآت من الناس هنا وهناك"[1] ووجود الكتاب كما أسلفنا يفترض القراءة، التفسير والتأويل، وهذا الفعل الهام مورس من قبل فئة قليلة من الصحابة، أي تلك التي إنبرت لحفظ القرآن وقراءته وكتابة الوحي، ليتميز دورها في كونها تتوسط بين النص والذين لا يقرؤون لأن الصحابة "لم يكونوا كلهم أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ من جميعهم، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم، أو ممن سمعه منهم من عليتهم، وكانوا يسمون لذلك القراء، أي الذين يقرأون الكتاب لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الإسم لغرابته يومئذ"[2] وسيتعاظم دور وقيمة هذه الفئة تدريجا بموت الكثير من حفظة القرآن في حروب الردة، وبازدياد متطلبات الواقع وضغطه لكثافة الأحداث التاريخية ذات الطبيعة السياسية خاصة ، "الإسلام إذن يعتمد على كتاب، وهو خطاب لعامة الناس، إلا أن هناك فئة خاصة هم الذين يستطيعون

---

(1)– هشام جعيط، الفتنة، ص 120.

(2)– ابن خلدون، المقدمة، ص ر428.

قراءته، هم الذين يفهمون المعنى الذي فيه فيبلغونه للذين لا يقرأون، هم الذين يبلغون المعنى والأحكام المترتبة عليه، فيتخذون موقع الوساطة لتبليغ سلطة النص بل يتقمصون هذه السلطة"[1]
ستتظافر عوامل عدة لتجعل من هذه الفئة ، فئة متميزة لها سلطة، وأهم تلك العوامل:

- سلطة النص نفسه، الذي يقرؤونه باعتباره كلام الله الناطق بالحقيقة.
- وجود هذه الفئة قليلة العدد في مجتمع تسوده الأمية، القراءة والكتابة نادرتين وبالتالي مثل القراء ككتبة للوحي في مرحلة ما، بدايات التحول من ثقافة المشافهة إلى الثقافة العالمة، ثقافة الكتاب.
- تعاظم الحاجة إلى الكتاب باعتباره حكما وتشريع خاصة بعد وفاة مبلغ الشريعة.

فكيف ظهرت هذه الفئة وتطورت، وماذا كانت تمثل؟

المقصود بهذا السؤال، تحول هذه الفئة إلى جماعة ضغط لها برنامجها والتي كانت تمثل مطالب واتجاهات كانت قد نشأت ونمت في عهد خلافة عثمان بن عفان، نتيجة ترسخ الروح الإسلامية من خلال دلالات القرآن نفسه ومسيرة النبي وكذا سيرة الشيخين، أبي بكر وعمر، في مقابل ما أعتبر تبديلا وتغييرا ورجوعا إلى روح الجاهلية؛ وبدون تردد نقول، أن هوية هؤلاء تتحدد بكونهم عالمين بالكتاب، أي القرآن، قراءة وتلاوة وبطبيعة الحال كان لهم نصيب من تفسيره وتأويله، ولا يوحي ذلك بأنهم أصحاب فكر وتأمل في النص بل كانوا أقرب للعمل والحركة منه للفكر المتأمل للنص، رواة الطبري كسيف بن عمر وغيره، يقدمونهم كأهل ورع وتقوى، كصلحاء يطابقون المثل بالواقع وباسم القرآن ومثله كانوا يمارسون "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أي العمل الاحتجاجي باسم القرآن، كما لا يمكن القول من جهة ثانية أنهم فئة محترفة منصرفة للقراءة، التلاوة والتفسير، إنهم مقاتلون، أسلموا مبكرا وشاركوا في معارك الفتح، فتح العراق خاصة، فهم من أهل الأيام والقادسية، يتلقون العطاء، عدد قليل منهم معروف المكانة والرئاسة في قومه، كالأشعث وحجر بن عدي والحارث بن عبد الله الهمداني وسعيد بن قيس وجرير بن عبد الله، وهذه الاسماء تنبأ أن معظمهم من اليمانية، وهنا علينا أن ندلي بهذه الملاحظة وهي أن ظاهرة القراءة والارتباط بالقرآن، تكاد تكون محصورة في أشخاص خارج الدائرة المضرية خارج دائرة قريش، فإذا استثنينا الخلفاء الراشدين وعبد الله بن العباس، لا نعثر على اسم مؤثر في هذا المجال، فكبار القراء وكتبة الوحي من الصحابة كزيد بن ثابت وأبي بن كعب كانا من الأنصار، وعبد الله بن مسعود من هذيل، وأبي موسى

[1]—أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1998، ص 30.

الأشعري من أشعر (اليمن)، والجيل الثاني من القراء الذين أخذوا عن هؤلاء في معظمهم يمنية، هل هذا يتيح لنا استنتاج اكتفاء قريش، المهاجرين منهم و الطلقاء بسلطة القرابة من النبي وبالقدمة والصحبة بالنسبة للمهاجرين، وأن القراء التمسوا سلطة وموقعا بامتلاكهم لسلطة النص والتكلم باسمها؟ مهما يكن فإن هذه الفئة وبالقياس إلى ما تطورت إليه (خوارج ثورة ابن الأشعث...) وإلى برنامجها ومطالبها قد شكلت نخبة جديدة إلى جانب الصحابة كنخبة أولى، يرتكز برنامج عملها على الكتاب باعتباره ينطق بالسيادة العليا لله وحاكميته التي تتجاوز أية سلطة أخرى، "لقد سمح لهم القرآن بتخطي الدولة، بالاستناد إلى التعالي الحقيقي الوحيد، إلى السلطة الحقيقية الوحيدة، سلطة الله كما أتاح لهم أن يتحرروا قليلا من عبء الشرعية التاريخية لـ"أصحاب محمد" القيمين على السيادة والقيادة والقدوة"[1] ، وهكذا ومن خلال صحبتهم للقرآن، ومن خلال قراءته وتفسيره، ومن خلال ما مثلته السيرة النبوية، وسيرة الشيخين أبا بكر وعمر، تكون لديهم برنامج نقدي سياسي لسلطة المدينة التي كان يمثلها آنذاك الخليفة عثمان بن عفان، وباسمه، أي باسم الكتاب، سيدعون إلى التحكيم وبمنطق تأويله له، ستخرج فئة على علي وأخرى تتشيع له، و كما وسبق وأن قدمنا في المبحث الأول من هذا الفصل، نحن الآن نتكلم في المجال العراقي، حيث المصرين المؤسسين، الكوفة والبصرة، وفي هذا المجال، في الكوفة تحديدا، ستبرز فئة من القراء الذين كونهم الصحابي عبد الله بن مسعود والذين عرفوا باسم "أصحاب عبد الله بن مسعود" ليس لهم التوجه الحركي، أي العمل السياسي وفق مبادئ ومثل دينية وأخلاقية، بل لهم توجه علمي بممارسة القراءة وتحديث الناس لغيات علمية وعضية، وكانوا يمثلون نماذج في الورع والتقوى، فقد كان علقمة والأسود ومسروق وعبيدة والشعبي، الآباء الأوائل للعلم، القرآن، الحديث والفقه في المجال العراقي، في الكوفة حيث ستتشكل بؤرة العلم بالقرآن والحديث والفقه والتي تستند إلى عبد الله بن مسعود كمصدر موثوق وأمين للعلم، العلم بالقراءات- قراءات عاصم وحمزة والكسائي تعود إلى عبد الله بن مسعود، - والعلم بالحديث كسند لا يرقى إليه الشك عند علماء الحديث؛ وفي المجال المقابل المجال الشامي، ونظرا لخصوصية هذا المجال بالقياس للمجال الأول، كأرض رباط دائمة، مفتوحة على الجبهة البيزنطية المهددة لدار الإسلام، ولوجود عدد كثير من المسحيين في الجبهة الداخلية، بالإضافة إلى العمل الذي قام به معاوية لفترة طويلة منذ الفتوحات كوالي كخليفة، قد أضفى على هذا المجال الانسجام والخضوع والطاعة للسلطة، لذا كان مجالا لانتشار مصحف عثمان ومجالا لانتشار مدرسة تلاوة تعود للصحابي "أبي الدرداء"ت 33هـ- ومجالا كذلك لقيام مدرسة في الفقه و التي يشكل الثالوث: مكحول والزهري والأوزاعي

---

[1]- هشام جعيط، الفتنة، ص 122.

أركانها، مجال موحد ومنسجم محكوم بسلطة مستديمة قوية، ثم إنه المجال الذي ستتبلور فيه مفاهيم، السنة، الجماعة، البدعة، الجهاد، الفتنة، وتعمم دلالتها لاحقا على أصحاب الحديث، وبالاستناد إلى دراسة "لرضوان السيد" يكون "الأوزاعي" قد صاغ مفاهيم الجماعة، البدعة والسنة انطلاقا من ملابسات الواقع الشامي، وتلك المفاهيم هي ما سيتبناها المحدثون لاحقا، "يبدو أن مفهومه (أي الأوزاعي" للجماعة والسنة والبدعة الذي استمده في الأصل من الزهري هو الذي ساد في النهاية في أوساط أصحاب الحديث"،[1] الذين سيكون لهم دور سياسي بارز في بغداد منذ الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون ثم في محنة خلق القرآن فأحداث الشغب في بغداد بين السنة والشيعة.

نريد أن نقول من خلال هذا العرض أن الأمر يتعلق بإقليمين متواجهين، بسلطتين وشرعيتين مختلفتين، وكان من نتائج ذلك على الصعيد المعرفي، وجود قراء ثوار في المجال العراقي وقراء ممتثلون في المجال الشامي، في المجال العراقي سيجدد القراء ثورتهم على بني أمية وواليها على العراق الحجاج بن يوسف، ثورة "بن الأشعث" وفي معركة "دير الجماجم"82هـ، سيسميهم "الطبري" الفقهاء ذاكرا منهم أسماء لامعة في الفقه "كالشعبي" و"سعيد بن جبير" و"عبد الرحمان بن ابي ليلى"وهؤلاء سيكونون الجيل الذي يوصل القراء كفقهاء مقاتلين بالفقهاء العلماء الذين يستعملون سلطة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" للإحتجاج على السلطة، وبالعودة الى "الطبري" وبمناسبة تأريخه لمقتل "سعيد بن جبير" يسمي مرة أخرى سنة 94هـ "سنة الفقهاء، مات فيها عامة فقهاء المدينة".[2]معركة صفين والتحكيم وما تلاه من نتائج ستنتهي بنشوء فئة القراء يجمع بينها أمران:

- **الإيمان القوي بالكتاب كإمام وقاضي**
- **نمذجة سيرة النبي وسياسة أبي بكر وعمر لتصبح النموذج، المقياس والمعيار.**

وفي كل الأحوال، سيصبح القرآن والسنة – ماضي الإسلام كما توقف عند عمر–سلطة تتجاوز سلطة القرابة القبيلة، وشرعية الصحبة والقدمة، إذن " "القراء" هم أسلاف الفقهاء "الأصوليين" بالمعنى الذي نعطيه للأصولية هنا، أي فرض إرجاع الواقع – أي واقع–بجملته وتفصيله إلى الكتاب هناك إذن سلطة علمية كامنة في الكتاب، فيوجد دائما من يترشح للنطق باسمها".[3]

---

[1]– السيد رضوان الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت دار الكتاب العربي، 1997، ص 227.

[2]–الطبري ، تاريخ الرسل و الملوك ج2 ص

[3]–أومليل علي، السلطة الثقافة والسلطة السياسية، ص 37.

الناطقون باسم الكتاب سيتعددون، انطلاقا من نمط العودة إلى الكتاب وانطلاقا من نمط الأهداف والمقاصد التي تتحدد بنوع وطبيعة الموضوعات والإشكاليات التي في الكتاب أو تسقط عليه من الواقع، يتأطر ذلك كله بالأطر الاجتماعية للمعرفة للقرن الأول، وهكذا فاستنباط الأحكام الشرعية أنشأ الفقه وتقنين ذلك بضبط الاصول الكلية، أدى إلى نشوء علم أصول الفقه، وفقه القضايا العقائدية كالإيمان، والذات والصفات، والكلام في القدر أدى إلى نشوء فقه آخر، الفقه الأكبر، كما كان يسميه "أبو حنيفة" علم الكلام، واستجلاء المعاني الروحية الكامنة والباطنة في النص لتزكية النفس والتسامي بها أدى إلى التصوف.

وقبل أن نواصل في الخط الذي أدى إلى ميلاد العالم الفقيه والمتكلم في الإسلام إلى منتهاه، حيث أصبح العلم صناعة ومهنة نستدير إلى نقطة تقاطع بين الفقهين، الفقه الأكبر "علم الكلام" وفقه الفروع في مرحلة من مراحل تكونها، مرحلة ظهور الاختلاف، والتمايز بين المجالين السياسي والديني / العلمي.

الاختلاف واستقلال المجال السياسي :

الاختلاف يعني تماما الإشكال وهذا يعني ميلاد الخطاب أو المقال، ويعني كنتيجة لازمة، ميلاد صاحب الخطاب والمقالة، أي العالم، وإذا كان هناك اختلاف في مسار الدعوة وبناء الدولة، لا تنفك كتب السير والملل والنحل تكرره، فإن الاختلاف درجات، تتحدد بطبيعة الموضوع، أو الإشكال موضوع الاختلاف و تتحدد بالنتائج المترتبة عنه، وفق هذه الصيغة يرصد لنا " الشهرستاني" قائمة من الاختلافات يرتبها ترتيبا تاريخيا ولكن يميز بينها في قيمتها ووزنها، فهناك من الاختلافات ما وقع في حياة النبي وفي مرضه وبعد وفاته، وكانت تلك الاختلافات اجتهادية، ولكنه يقف غلى الاختلاف الذي أدى إلى إراقة الدم، "أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"،[1]هذا الخلاف كان الأصل و كان الرحم، وبعدها يورد الشهرستاني سلسلة من الخلافات التي ولدت من هذا الرحم، الفتنة في عهد العثمان، ثم في عهد علي حيث خرج عليه طلحة والزبير وعائشة "والخلاف بينه وبين معاوية، وحرب صفين، ومخالفة الخوارج... كذلك الخلاف بينه وبين الشراة.... وكذلك ظهر في زمانه الغلاة مثل عبد الله بن سبأ وجماعة معه"[2] ليترسم الخلاف صعودا وتطورا إلى ظهور الفرق الإسلامية "وانقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين، أحدهما: الاختلاف في الإمامة، والثاني: الاختلاف في الأصول، والاختلاف في

---

[1]—الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 13.

[2]— المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

الإمامة على وجهين، أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين، وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة ، بدعة الجهني وغيلان والدمشقي ويونس الأسواري، في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصري وتلميذ له عمر وبن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر... والوعيدية والخوارج والمرجئة والجبرية والقدرية ابتدأت في زمن الحسن، واعتزل واصل عنهم وعن أستاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وسمى هو وأصحابه معتزلة"،[1] الخلاف في الإمامة في مرحلة من مراحل تطوره افضى إلى انبثاق فئة القراء كما عرضنا وإلى ظهور العثمانية فالخوارج فالشيعة وفي المقابل في المجال الشامي حيث سلطة معاوية الباحثة عن الشرعية، سيبلور قراء وفقهاء الشام المفاهيم التي عممت مضامينها فيما بعد، مفهوم الجماعة، السنة، البدعة، الفتنة، الجهاد، وهذه الخلافات وإن كانت سياسية لأنها تتعلق بالإمامة ولكنها تظل في جوهرها دينية، بمعنى أن الفهم والمقاصد والشرعية كلها متأتية من الدين.أما الخلاف فيما اسماه "الشهرستاني" خلاف الأصول فذو طابع إشكالي نظري، يتعلق بأصول الدين، ولكن لا كقضايا بديهية أو مسلمات ولكن كإشكاليات مولدة للكلام كقضية الإيمان، الحرية ومقدار المسؤولية الإنسانية، العدل والجزاء، ولكنها ارتبطت بإيمان ومسؤولية ومصير فاعلين اجتماعيين ذوي مكانات وأدوار سياسية واجتماعية مصيرية على أمة الإسلام، الكلام أو الخطابات التي تشكلت حول هذه القضايا، أصحابها شكلوا نمطا من العلماء، مارسوا الكلام في العقيدة "أو بعبارة أخرى إنه – المتكلم- يمارس "العقيدة" لا كمجرد اعتقاد، بل أيضا كرأي وتعبير عن هذا الرأي: إنه بذلك يتحول إلى متكلم وصاحب مقالة، أو أكثر من ذلك يتجه بكلامه ومقالته إلى الجمهور – أي المستمع- ويتخذ من الأطر الاجتماعية التي تؤطر هذا الجمهور موضوعا لكلامه، وبعبارة أخرى هو يمارس الثقافة (والسياسة جزء منها)، بتوسط العقيدة: يوظف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها.[2] في خضم هذه الصراعات والخلافات، مازلنا بعيدين عن تلك المرحلة التي أصبح فيها الكلام علما، صناعة وفنا، ولكن نحن الآن بإزاء علماء الكلام، كأفراد يمارسون الكلام في العقيدة، أو بالأحرى في مواقف وآراء صيغت في العقيدة تخدم هذا الطرف أو ذاك، جبرية السلطة الأموية، أو عقيدة التكفير الخارجية أوالغلو في حق علي وآل البيت، وهي كلها في الأخير، قراءة وتأويل لجوانب في العقيدة تمس مباشرة مسألة الشرعية والحياة

---

[1]– المرجع السابق، الجزء ذاته،صص 18، 19، 20، 21، 22.

[2]– الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 37.

الاجتماعية ومصير الأمة، مع العلم أن التعريفات التي ألحقت بعلم الكلام والذي يجعل منه كلاما في العقائد للدفاع عنها– عقيدة السلف، السنة والجماعة– ضد المبتدعة، كتعريف الغزالي وابن خلدون، هي تعريفات تختزل علم الكلام في جانبه العقائدي الميتافيزيقي وتجتثه من أرضيته الاجتماعية والسياسية، فقد قتلت السلطة الأموية غيلان وصاحبه، وعمر المقصوص وجهم بن صفوان، لدواعي دينية في ظاهرها، سياسية في باطنها، لاحقا ونظرا للصراع الثقافي بين الإسلام والثقافات الأخرى ونظرا لتأثير الترجمة، وتحت ضغط حاجة السلطة ومنطقها، سيتحول الكلام إلى فن وصناعة لها أصولها وأخلاقياتها، وهكذا سنرى "الماتريدية" وكأنها كلام عباسي، والاعتزال وكأنه عقيدة رسمية في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، ثم عودة اعتقاد أهل السنة والجماعة على ما يخالط هذا المفهوم من غموض وضبابية، ثم الأشعرية بداية من عهد نظام الملك الوزير السلجوقي، "إن النتيجة الكبرى التي نضن أننا استطعنا توضيحها من خلال كبرى المدارس الكلامية تتمثل في عمق ارتباط علم الكلام بالمشاكل النظرية والسياسية المصاحبة لنشأة الظاهرة الإسلامية الأولى، وما تولد عنها من أحداث سياسية؛ مما يدفعنا للاقتناع بأن الموقف الكلامي في الإسلام، منذ نشأته ورغم تناقضات مواقفه لم يكن كلاما في "اللاهوت" بقدر ما كان كلاما في السياسة، وفيما تولد عنها فن قضايا وتبريرات نظرته ومواقف عملية"؛[1] ومن جهة أخرى تتكلم بعض الروايات على أن الكلام وممارسته نشأ عندما رجع بعض الصحابة من الغزوات والفتح، حيث وجدوا الفتنة في عهد عثمان فعلي، فتنازل الحسن عن الخلافة فملك بني أمية، فاعتزلوا مباشرة هذه الأحداث، لا عزلة سلبية، بل نوع من أنواع "تعليق الحكم" والاعتكاف على التفكير والكلام في القضايا التي أفرزتها الفتنة، الكلام في الإيمان، درجة مسؤولية الأطراف الفاعلية في الفتنة، وهذا النوع من التفكير والكلام في قضية الإيمان خاصة بعد تعليق الحكم على الفاعلين في الأحداث، اعتبره البعض أرجاءا للحكم، واعتبر ممارسوه، أسلافاللمرجئة، وذلك متصل كذلك على نحوما بنشوء المعتزلة لاختلاف واصل مع شيخه الحسن البصري في قضية الإيمان وقوله: "بالمنزلة بين المنزلتين" مع العلم أن الاعتزال كموقف عملي ثم فكري من الفتنة وأطرافها مفهوم أساسي ضمن شبكة المفاهيم التي نشأت أثناء الفتنة وبعدها، وهكذا يكون ممارسي الكلام انطلاقا من فهم للكتاب وقراءة للتجربة التاريخية للأمة، قد اتخذوا موقفين يقابلان المواقف المتصارعة، تحديد مرن للإيمان، ضدا على عقيدة الجبر الأموية، فإذا "نحن أردنا أن نوجز مضمون الآراء والأفكار التي كان ينشرها ويدافع عنها ذلك الجيل الأول من "المثقفين" في

[1]– الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص 65.

الإسلام الذين تصنفهم كتب الفرق إلى "مرجئة" و"قدرية" أمكن القول أنها تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة، والتأكيد على حرية الإنسان، وبالتالي إقرار المسؤولية من جهة ثانية".[1]

واختزالا لما سبق نقول أن لدينا دعامتين للإرتكاز انبثقا منهما خطان لم يحافظا على توازيهما، الدعامة الأولى، انبثق منها خط فئة القراء، وهذا الخط سيتطور مع أولئك القراء إلى فقهاء وعلماء، أما الدعامة الثانية فسيصدر عنها الخط الذي انبثق منه الكلام، الكلام في الأصول حيث سيتطور إلى علم الكلام كفن وصناعة، وفي مستوى لاحق من التطور سيتقاطع ويتداخل ويتكامل الفقهان، الفقه (فقه الفروع) والفقه الأكبر- علم الكلام- لنجد بداية من القرن الرابع للهجرة، علماء كلام أصوليين، وأصوليين علماء كلام ،على غرار القاضي عبد الجبار وأبا الحسين البصري، والجويني والباقلاني والغزالي والرازي.... وهذه الخطوط ترتد في الأخير لتقف على صعيد واحد هو النص. فضمن اية شروط ولد العالم، فقيها كان أم متكلما؟.

ميلاد العالم، لا تعني إطلاقا تقرير "الحالة المدينة" تعين متى وأين؟ ولكن نتوخى محاولة تحديد الظروف والشروط العامة التي سمحت بميلاده أو ظهوره، أو بالأحرى تميزه عن فاعلين اجتماعيين آخرين، وذلك بممارسة استقصاء تاريخي وسوسيولوجي، تاريخ وسوسيولوجيا النخبة في الإسلام، وكما مر معنا، شكل الصحابة أول نخبة اذ ضمت مواهب وكفاءات في الكتابة، السفارة والمفاوضات، قيادة الجيش، الجباية والصدقات وفي مجال العلم لم يكن كل الصحابة أهل فتيا وقراءة وكتابة وإنما كان هناك عدد محدود من القراء، وكل هذه الأعمال لم تكن مهنا تخضع لتقاليد التعيين وتحدد فيها المهام، الحقوق والواجبات والقيم. وعلى المستوى السياسي، أي مستوى تدبير الشأن العام للمسلمين، كان الأمر منوطا بالخليفة الذي يقف على رأس نظام ديني / سياسي، مرتبط بأطر اجتماعية، نخبة من الصحابة ، وعرب الجزيرة، وأراضي جديدة ما زالت عملية فتحها وضمها إلى المجال العربي الإسلامي جارية ، ولم تبدأ دولة المدينة حصد النتائج الاجتماعية والسياسية لعملية الفتح بعد، على الأقل حتى خلافة عمر، وكان الخليفة إماما وعالما وقائدا عاما للجيوش الفاتحة وموزعا للفيء، وكل هذه الأعمال وإن كانت في معظمها دنيوية الطابع إلا أنها كانت تتم في إطار الدين ومن أجله، ولم يكن هناك تمايز بين ما هو سياسي وما هو ديني، كما لم يكن هناك تراتب اجتماعي يتمايز الفاعلون الاجتماعيون بموجبه حسب الوضع المادي أو الرمزي وإنما هناك الخليفة أو أمير المؤمنين وعامة الناس – الرعية- المجندين في عملية الفتح كجنود "لقد كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقا والأمراء فريقا آخر، ثم

---

(1)- الجابري ،محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص 44.

فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا والأمراء فريقا آخر، وصارت الرعية صنفا وصار الجند آ خر، فتعارضت الأمور"،[1] هذا القول الذي ينسب لابن عربي، الفقيه الأندلسي المالكي، ينم عن وجود وعي بعمليات التغير النوعي في طبيعة النظام الذي كان يحكم المجتمع والذي أتينا على عرضه في المبحث السابق، إذ تطورت السلطة من سلطة خليفية إلى ملك ومن المدينة الدولة إلى دولة المدينة إلى الدولة الإمبراطورية، حيث سيظهر المجال السياسي الذي سيسمح بظهور رجل السياسة، وجملة المعارف التقنية المرتبطة به –الكتبة– الضرورية لعمله، فيظهر معاوية كمجسد لرجل السياسة الممارس لها في مجالها بما تقتضيه طبيعتها، كذهنية، كأفعال وأهداف، وكان من أهم أهدافها تثبيت سلطة البيت الأموي وإصباغ الشرعية عليها بكل الوسائل، ولعل أهم ما يشير إلى ذلك إحداث ولاية العهد ونقل السلطة من الاختيار إلى التوارث، فقد أشار ابن خلدون أن معاوية كان محكوم عليه بالقيام بذلك لما تقتضيه طبيعة السياسة– بلوغ العصبية غايتها– ولبلوغ العصبية غايتها، يجب أن تنتشر وتحل السلطة في كل مكان، بتركيزها في يد "أمير المؤمنين" وتعيد تمثيل ذاتها على المستوى الميكروبيروقراطي من خلال الولاية، حيث سلطة الوالي، والدواوين والكتبة، جهاز الشرطة، القضاء، الجيش، وهذا إعادة تمثيل للسلطة بمؤسستها في القاعدة، ناهيك عن إحداث المزيد من الدواوين، خاصة ديوان البريد كديوان اتصال ومراقبة، باختصار الدولة كجهاز تظهر وتعمل بتمايز عن المجتمع، وبالتالي نحن أمام دولة بمجال سياسي متميز عن المحالات الأخرى، مما أشر على قيام دولة بكل مقاييس العصر الوسيط ، على غرارالدولةالبيزنطية ومن قبل الدولة الساسانية، وهذه المقاييس والمعايير خاضعة لأنظمة الإنتاج المادي والرمزي، مما يجعلها تختلف عن نموذج الدولة كما عرفته أوروبا بعد النهضة نتيجة قيام البرجوازية، نؤكد على هذا الكلام لنضع مسألة ظهور المجال السياسي وتميزه عن بقية المجالات، المجال الديني خاصة، في سياقه التاريخي والسوسيولوجي تفنيدا لذلك الحكم المطلق الذي توصف به الدولة في الإسلام على أنها دولة يهيمن عليها الدين وسلطة الأمير ولم تعرف فصلا وتمايزا بين العاملين الديني والسياسي وبين الدولة والمجتمع، المجتمع المدني تحديدا* ، وأن هذا التمايز هو ابتكار غربي محض ليس نتيجة للتطور الاقتصادي والاجتماعي فحسب، ولكن لأن المسيحية الكاثوليكية تحديدا تحوز بطبيعتها على قابلية الفصل والتمييز بين العامل

---

[1]– بن الأزرق عبد الله، بدائع السلك في طبائع الملك، تح و تق، علي سامي النشار، بغداد، وزارة الإعلام، 1977، ص 391، نقلا عن الجابري، محمد عابد، العقل السياسي الغربي، ص 234.

*– أنظر: بتران بادي وبيار بيرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، ت" ج وزيف عبد الله وجورج أبي صلاح، بيروت، مركز الإنماء القومي، (ب.ت)، لاسيما الفصول: الثاني، الثالث والرابع.

السياسي والعامل الديني. والتمايز الذي نتكلم عنه حدث في سياق تطور مؤسسة الدولة في إسلام العصر الوسيط، تمايز حدث بالقياس إلى دولة الخلافة، ثم أن التطور التاريخي خاصة التطور الذي حدث في بنية سلطة الخلافة، بعد صعود الاتراك و البويهيين ثم السلاجقة كأمراء تغلب يديرون الدولة في مستواها السياسي والعسكري بينما لم يبق للخليفة إلا سلطته الرمزية كرئيس للأمة، وهو الأمر الذي سنفصل فيه في الفصل القادم عندما نتعرض لطبيعة نظام سلطة الخلافة العباسية، المهم أن تمايزا قد وقع بداية من حكم السلالة الأموية وهذا بالقياس إلى ما كان عليه الأمر في دولة الخلافة. هذا التمايز سيتطور ليبلغ مداه مع البوهيين، وهو التمايز الذي سمح من جهة إلى ميلاد العالم كفئة لها مكانة statut ودور Rôle وأدى من جهة أخرى ومبكرا إلى ميلاد فئة من الكتبة البيروقراطيين المرتبطين بالدولة، "وهكذا ظهرت إذا، في وقت متزامن مع الدولة فئة من الرجال، هم الأسلاف الأقدمون لكبار الموظفين المعاصرين، تمتعوا، بفضل امتلاك معرفة معينة، بموارد سلطوية متميزة عن تلك المستمدة من موقعهم في المجتمع المدني، وقد عمقوا من هنا بالذات الفصل بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي"،[1] ما ينطبق على ظهور فئة الكتبة التي تمثل العقلانية البيروقراطية ينطبق بالأولوية على فئة العلماء، الذين بدورهم تميزوا بامتلاكهم معرفة بالكتاب، عقيدة وتشريعا ، مثلت موردا سلطويا مارسوا به حق الرقابة والحسبة على السلطة، من مؤشرات هذه التمايز كذلك، انتصار الأرستقراطية القرشية بزعامة بني أمية، جعل هذه الارستقراطية تختص بممارسة الحكم، وتدع ممارسة العلم كصناعة "محتقرة" لا تليق بالأرستقراطية، إلى فئة اجتماعية تكاثر عددها بفعل الفتوحات في الأمصار، فئة الموالي التي بالإضافة إلى نشاطها الإقتصادي كحرفيين، مزارعين وتجار، مارسوا العلم أو مهنة الكتابة الديوانية، وقد فسر ابن خلدون ظاهرة "أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم" تفسيرا غير بعيد عن مسألة تمايز الممارسة السياسية كمهنة واختصاص عن الممارسة العلمية، حيث قال: "وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقوها وخرجوا إليها عن البداوة، شغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك من القيام بالعلم والنظر فيه، فإنهم كانوا أهل الدولة وحمايتها وأولي سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع"،[2] هذا التفسير وإن كان يخصص السلالة العباسية، إلا أنه يمكن تمديد حكمة على الدولة الأموية نظرا لعدد النابغين في العلم من الموالي بالقياس إلى نظرائهم العرب، هذا يعني وجود ارستقراطية قرشية –أموية ثم عباسية– اختصت بممارسة الحكم والسياسة من بين الناس بتبرير وتسويع ديني– الأئمة من قريش – واختص

---

[1]– المرجع السابق، ص 85.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، ص562 .

آخرون من الرعية بممارسة العلم كصناعة إلى جانب الصنائع الأخرى، وهذا يعني من الناحية السوسيولوجية، تقسيم اجتماعي للعمل بموجبه تتمايز الفئات الاجتماعية انطلاقا من تمايز مكاناتها وأدوارها، يعكس هذا الوضع السوسيولوجي عملا قامت به الدولة الأموية، نذكر مرة أخرى أن معاوية قد دشن بإجراءاته السياسية، نموذج رجل السياسة، حيث أقام حكمه على أساس عقد جديد يقوم على مبدأ "المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة"، انطلاقا من ذلك أعاد توزيع علاقات القوى القبلية بمحالفة القبائل اليمنية على حساب القيسية، وحل جيش العراق وتحويل أفراده إلى رعية واستعمالهم في أحسن الأحوال كجبهة لصد الخوارج، وإعادة توزيع القوى هذه حتمت إعادة توزيع العطاء، وفق معايير وأسس جديدة تراعي منطق الولاء والطاعة وتأخذ بعين الاعتبار السبق في المولاة، صاحب هذه الإجراءات وعلى المستوى الإيديولوجي تعميم ونشر أيدلوجيا الجبر.

واشغل فقهاء الشام على المفاهيم الفاعلة في تلك الفترة مثل مفهوم الجماعة، السنة، البدعة الفتنة، الجهاد، وصياغتها انطلاقا من الواقع الشامي وانطلاقا من إشكالية الشرعية الأموية خاصة عندما تم استحداث ولاية العهد وتحويل نظام الحكم من نظام الخلافة إلى الملك، هذا الملك الذي تمركز حول الارستقراطية العربية القرشية والقبائل العربية اليمنية الموالية للأمويين، قام بعملية تعريب واسعة للإدارة والمعاملات المالية انعكست على عملية إنتاج المعرفة، فقد أدى ذلك إلى تطور في اللغة العربية من الناحية التقنية، الخط، الحركات، الأسلوب، أدوات الكتابة الورق الخاصة، وأدى إلى نمو المعارف المرتبطة باللغة العربية كالشعر، الأنساب والأخبار نهيك عن العلوم المرتبطة بالنص الديني؛ وأهم المجالات التي نمت فيها المعرفة، المجال الديني، المجال التاريخي، المجال العقلي، وهذه المجالات مرتبة حسب الأولوية والأهمية:

1. **المجال الديني**: الأمر مرتبط بجملة المعارف المتمركزة حول النص الديني– القرآن والحديث– جمعا، تفسيرا، كلاما واستنباطا – التشريع– وهذه المعارف بدأت بشكل مبكر وكان منشطها طبقة من الصحابة عدو قراءا وأوعية علم – كالخلفاء، وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وزيد بن ثاب وأبي الدرداء وعبادة بن الصامت وأبي ذر ومعاذ بن جبل، "هؤلاء الصحابة العلماء الذين تفرقوا في الأمصار أنشئوا حركة علمية في كل مصر نزلوه، وكونوا مدارس وكان لهم تلاميذ يتلقون عنهم العلم فتخرج عليهم التابعون ثم تابعوهم"،[1] وهذه المدارس هي اتجاهات وطرق وأوجه في القراءة، الرواية، التفسير والتشريع، وهذا التمايز في هذه المدارس يعزى للأطر الاجتماعية التي نشأت فيها والأحداث السياسية، وفي هذه الفترة التي نتكلم عنها – القرن

[1]– أمين، أحمد، فجر الإسلام، مصر، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط11، ص

الأول- ليس لدينا مادة مكتوبة ومحفوظة عن الفاعلين فيها إلا ما دون عنها بداية من منتصف القرن الثاني للهجرة، أي في عصر التدوين، فلدينا أسماء وأفكار ومواقف وليس لدينا كتابات، كما أنه في تلك الفترة لم تصل اللغة العربية إلى درجة من التطور التقني والشكلي، بحيث يمكن صياغة الأفكار والمواقف في نصوص ومقالات وإنما غلب عليها طابع الاسترسال، الخبر والرواية، لقد كان التعبير عن المواقف والاتجاهات يتم بواسطة أجناس الأدب من شعر بجميع أغراضه، والخطابة والقصص والأخبار، فلقد تعرفنا على فحوى كثير من الاتجاهات أو المواقف المذهبية لمنتجي المعرفة في تلك الفترة بواسطة الشعر والخطب، كشعر "بشر بن معتمر"و"ذي الرمة" و"الكميت" و"الطرماح" و"ثابت قطنة" و"عون بن عبد الله بن عطية" و"أبي الأسود الدؤلي"، كما أن مواقف الرجال والاتجاهات ابان الفتنة خاصة أو إبان الثورات على بني أمية كانت تتداول وتعرف بواسطة الخطب، كان ذلك في صفين وتهروان وخطب وأشعار القراء في معركة "دير الجماجم"، وهذا يعبر عن سيطرة نموذج النص البليغ – القرآن- على ما عداه من الأقوال فصار نموذجا للبلاغة والبيان لغيره من أجناس الأقوال، شعرا كانت أم نثرا.

الممارسة العلمية في المجال الديني كانت تنتهي كلها إلى الفقه كممارسة تهدف إلى استنباط الأحكام الشرعية لتوجيه الواقع ونوازله، وكان هذا الأمر يتم إما وفق تقاليد مدرسة أهل الرأي أو تقاليد مدرسة أهل الحديث.

وقد تأطرت تقاليد تلك المدرستين بالمجال الجغرافي وطبيعة الإطار الاجتماعي والسياسي الذي اشتغلتا فيه، فقد انتشرت مدرسة الرأي في العراق ومرجعيتها عبد الله بن مسعود مرورا بربيعة الرأي لتنتهي عند أبي حنيفة النعمان (ت150هـ)، والمجال الجغرافي والحضاري الذي انتشرت فيه، كان له تأثيره في صبغ هذه المدرسة بالصبغة العقلية، فالتعدد العرقي والثقافي بالإضافة إلى تعقد الواقع الاجتماعي وجريانه بوتيرة سريعة، ناهيك عن قلة الحديث في العراق كما فسر ذلك ابن خلدون، جعلت هذا المجال يستخدم في التشريع الرأي، فهي مدرسة تكثر من تفريع الفروع وافتراض الفروض، كما كانوا قليلي رواية الحديث، أما الاتجاه المقابل فهو الذي تمثله مدرسة أهل الحديث والتي تقاليدها في التشريع تكاد تتعارض مع المدرسة الأولى، فهم يكثرون من رواية الحديث والاعتداد به حتى الضعيف منه وتقديمه على الرأي، وكراهتهم لإعمال الرأي والسؤال عن الفروض، إن العوامل التي أدت إلى اعتماد الرأي في ذلك المجال هي نفسها معكوسة و قد حسمت لسلطة الأثر عند أهل الحديث، قد تكون لطبيعة المجال الجغرافي تأثير في نشأة هذين التقليدين في التشريع وفي النظر إلى تراث الإسلام، ولكن وفي زمن متأخر عن النشأة، أصبح الصراع بين الاتجاهين ينشط الحركة

الفكرية في الحواضر العراقية نفسها، في الكوفة والبصرة وبشكل خاص في بغداد، حيث أصبح الارتباط بنوعية الجمهور والشرائح الاجتماعية هو ما يميز هذا الاتجاه أو ذاك، فأصحاب الرأي في الفقه والمعتزلة في العقائد أصبحوا يعبرون عن اهتمامات النخبة الاجتماعية والسياسية، بينما ارتبط أهل الحديث بالجماهير الشعبية، المهم، أنه على مستوى التشريع ستتمايز رؤيتان و ستظلان تتقاسمان المجهود المعرفي في الإسلام في جميع حقول المعرفة، فقد امتد ذلك الصراع من مجال الفقه إلى بقية العلوم العربية الأخرى، التفسير، النحو... ولأن مجال التشريع تتلقى فيه العلوم العربية الإسلامية من حديث وتفسير ولغة فإنه المجال الذي استهلك الجهد المعرفي الأكبر سواء على المستوى العملي – استنباط الأحكام– أو على مستوى التنظير – إنشاء علم أصول الفقه– هذا الانقسام سيتطور بتضخم الأصل الذي تعتمده كل مدرسة، سيتضخم الحديث بالوضع و الرأي بالإمعان في الفروض وإنكار الأثر والرواية، الأمر الذي أدى الى ما يسميه الجابري "أزمة أسس" التي تعجل بقيام علم أصول الفقه على يد الشافعي.

2. مجال الأخبار، القصص والتاريخ: وهو مجال لم يظهر مستقلا عن المجال الديني، التشريعي منه خاصة، ولا عن المجال السياسي إذ يشكل المجال الأكثر تعبيرا وبشكل يكاد يكون صريحا عن صراع القوى التي كانت تشكل الحياة الاجتماعية والسياسية لإسلام القرنين، الأول والثاني، ونظرا لهذه الخصوصية، خصوصية الارتباط بالتشريع وبالسلطة سيكون التاريخ كحقل معرفي نموذجا للتحليل في المرحلة القادمة، ولكن نقول في هذا السياق الحاضر أن الفقه والخبر "كان الأساس الذي بنيت عليه المؤلفات التي ألفت بعد ذلك، ككتب ابن إسحاق وابن جرير وأمثالهما"[1]

3. مجال النظر العقلي

الممارسة النظرية قبل عصر التدوين، كانت محدودة في مجال التشريع بالرأي والكلام في العقائد وربما تسرب شيء من العلوم العقلية عن طريق علوم عملية كالطب والكيمياء، رغم أن كتب تاريخ الفرق والأفكار تتكلم عن ترجمات وكتابات فلسفية تنسب للأمير الأموي خالد بن يزيد.

بعد هذا العرض، يمكن أن نتوج المطالب السابقة، بإبراز الخصائص التي طبعت المعرفة وإنتاجها في القرن الأول، وأهمها:

- ازدياد الاعتماد على القرآن كمرجع أو إمام، في الخلاف السياسي (حركة القراء) أو الخلاف العقائدي – علم الكلام– أو التشريع –الفقه، التفسير، علوم اللغة.

---

[1]– أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص 256.

- **شكل التشريع أو الفقه – القانون –المجال الأكثر استقطابا للمجهود المعرفي، والمجال الذي يلتقي على صعيده جميع الاتجاهات – العقلية والنصية–وتعود لتتوزع على صعيد العقائد أو الحديث أو النحو أو التفسير.**
- **ظلت اللغة حتى ذلك الحين بمنأى عن التعقيد والاكراهات المنهجية لذا لم تصل اللغة من الناحية التقنية والشكلية إلى الدرجة التي يمكنها صياغة المواقف والاتجاهات على أنها نصوص ومقالات (إشكال، موقف، استدلال) وظل التعبير عن ذلك يتوسل بأجناس الأدب المعروفة، فسادت الثقافة المرتبطة باللغة العربية وآدابها خاصة الشعر، وذلك كإنعكاس لسلطة عربية مركزية.**
- **ظل العلم في هذه الفترة علما يتداول مشافهة، غير مبوب ولا مصنف فالرواية والسند شكلا سلطة على المتن ، وظلت الشهادة وعدالتها كقيمة أخلاقية ودينية تتحكم في المعرفي فقها وتفسيرا، حديثا ولغة وأخبارا، لذا سيظل العلم حتى عصر التدوين يماثل "المروي" فهو قول وخبر، قصة ورواية، أكثر منه رأيا واستدلالا أو استنباطا، إنه عقل شفهي، متحرر من الإكراهات المنهجية، مرتبط ببلاغة القرآن، حيث غزارة المعاني وتدفقها العفوي في قالب من الإيجاز والمجاز وجمال العبارة وسحرها.**
- **إلى جانب العالم (الفقيه، المحدث، الإخباري، اللغوي)، هناك الكاتب الديواني، وهذا خادم السلطة الذي يطيع أوامرها ويصيغ قراراتها ومراسيمها بلغة فنية وتقنية ولأن معظم ممارسيها كانوا فرسا أو روما، فإنه عن طريق الكتابة الديوانية تسربت إلى قلب السلطة قيم وعادات وأعراف ثقافية غير عربية في مجال السياسة، الحياة العامة، الكتابة، وبالتالي أصبح هناك مرجعية أخرى غير عربية وغير دينية منافسة للمرجعية العربية في مجالي السياسة والثقافة، وستدخل الكتابة الديوانية خاصة بعد تعريبها تغيرات في اللغة العربية من الناحية المعجمية، الفنية والتقنية، اذ سيتطور الخط وأدواته خاصة الورق، وبذلك شكلت عملية تعريب الدواوين قاعدة وأساسا لتدوين العلم وتبويبه في عهد الدولة العباسية.**
- **ارتباط هذه الحركة العلمية بمراكز حضرية ، أو لنقل مجالات حضرية، الحجاز (المدينة ومكة)، العراق (البصرة والكوفة)، الشام (دمشق)، خصوصية هذه المجالات من حيث التركيبة السكانية – عربية خالصة أو هجينة– ومن حيث علاقتها بالتقاليد الحضارية حيث العراق والشام – حاضرتين لهما تقاليد حضارية عريقة فلسفية ودينية، و حيث الحجاز مرتبط بماضي وتراث ديني عربي محض، وفي هذا الإطار، أي مجال العلم اكتسى التنافس والصراع، تنافسا وصراعا جغرافيا بين مجال وآخر، ثم تنافسا وصراعا بين الحواضر داخل المجال نفسه، وكان لهذا**

التنافس والصراع قاعدة خلفية ذات طابع سياسي، فالصراع الإيبستيمولوجي بين الكوفة والبصرة لا يمكن عزله عن المواقف السياسية للمدينتين من الصراع بين علي وطلحة والزبير وعائشة، ولا يمكن عزله عن تأثير التوجهات السياسية والمعرفية لكبار الصحابة، تأثير عبد الله بن مسعود في الكوفة، وتأثير أبي موسى الاشعري في البصرة، ولا يمكن عزل تأثير التوجه العثماني والأموي في الشام في قرائه وفقهائه والذين اشتغلوا وبالإضافة إلى مجاهدة العدو، بصياغة مفاهيم كالسنة، البدعة، الفتنة ، الجماعة، الجهاد على نحو يختلف عن العراق ويدخل في ذلك تبرير شرعية حكم معاوية وتوليته العهد لإبنه يزيد، ولدى قيام مدرسة الشام الفقهية الأوزاعية، لم تكن تختلف في جوهرها وتوجهاتها عن مدرسة الإمام مالك، وعندما اضمحل المذهب الأوزاعي، انتقل الشاميون إلى المذهب الشافعي مما بدى وكأنه "معارضة غير واعية للسلطة العباسية التي كانت ما تزال تؤثر الأحناف والمالكية ببغداد".[1]

التدوين ونشوء العلوم العربية الإسلامية:

يقول الذهبي: "في سنة ثلاث وأربعين شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة – رحمه الله– الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم، والليث، وابن لهيعة، ثم ابن المبارك، وأبو يوسف، وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية، واللغة والتاريخ، وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم في صحف صحيحة غير مرتبة"[2]. هذا النص الهام يحدد من الناحية التاريخية بداية التدوين في سنة 143هـ، أي بعد مرور سبع سنوات من خلافة أبي جعفر المنصور المؤسس الفعلي للدولة العباسية، فهو يماثل من هذه الناحية معاوية بالنسبة للسلالة الأموية، كما أن النص يحدد الأمصار التي كانت مسرحا لعملية التدوين، الحجاز بمصريه: المدينة ومكة فالكوفة، البصرة، الشام، واليمن، وهي أمصار تشكل مجالات جغرافية متصارعة ومتنافسة علميا وسياسيا، كما أن النص يستخدم جملة من المفاهيم التي علينا التوقف عندها، لقد وصف النص أن من قام بهذا العمل، "علماء الإسلام " وهذا المفهوم سيتحدد ،أولا: من خلال العمل التاريخي – التدوين والتصنيف– ثم سيتحدد ثانيا من خلال طبيعة ونوعية العلوم موضوع التدوين والتصنيف، ثم هناك مفهوم "الكلام من الحفظ والرواية من الصحف غير المرتبة".

---

[1]– السيد، رضوان الجماعة والمجتمع والدولة، ص 228

[2]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، تح: محمد أحمد عيسى، القاهرة، دار ألف الجديد، 2013، ص 150.

"عالم الإسلام " حسب النص يتحدد مفهومه بكونه من يشتغل بتدوين وتصنيف العلوم: الحدث، الفقه، التفسير، اللغة، التاريخ وأيام الناس، وهذه منظومة من العلوم بمعنى أنها نسق من المعارف تقوم على التكامل والتبادل الوظيفي بينها، والعلاقة الوظيفية بين هذه العلوم هي التي تجعل من بعض العلوم "علوما آلية"[(1)] يتوسل بها لبلوغ العلوم التي تشكل غاية وهدفا أي " علما اشرفا"[(2)] على انه من الملفت للانتباه أن العلوم العربية الإسلامية وإن تمايزت مراتبها ومواقعها، وتباينت أهميتها، فإنها تميزت بالتداخل، والتراتب بحيث يصعب الفصل بين الاختصاصات، ويصعب على ممارس فعل الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية، الاستقلال بفرع عن بقية الفروع و الاستغناء عنها"[(3)] هذه الميزة أدت إلى "أن يتجه التعلم والتكوين والتأليف جميعا إلى الأخذ بالموسوعية"[(4)] وعمل العالم أو مهنته التي حددها النص هي التدوين والتصنيف، فأما التدوين فيتمثل في جمع الأحاديث، الأقوال، الأحكام، الأخبار في مجال محدد من مجالات المعرفة المتداولة وتثبيتها كتابة، أي نقلها من مجال التداول الشفهي إلى مجال التداول الكتابي، والنص يشير بقوة من خلال عدد الأسماء والأماكن والمعارف إلى عملية تاريخية ضخمة يعرفها حسين مروة "ذلك العمل التاريخي الذي بدئ به قصد كتابة المعارف الأدبية والدينية والعلمية وأخبار العرب بعد أن كانت هذه المعارف تحكى وتروى بالسماع دون القراءة"[(5)]، يردف النص مفهوما آخر إلى التدوين، هو "التصنيف" الذي يشير معناه المباشر والمتداول إلى ال تنظيم، أي وضع علم ما في مكانه ضمن منظومة من المعارف التي تشترك في جملة من الخصائص تجعلها ترتب تحت اسم جامع، كأن نقول علوم القرآن، أو علوم الحديث، ولا نحسب أن الأمر وصل إلى هذه الدرجة من التطور والتعقيد، سنعرف هذه المرحلة لاحقا مع "مفاتيح العلوم" و"الفهرست" بل نحسب وطبقا لاستعمالات هذا المفهوم في تلك الفترة أن الأمر يتعلق بالكتابة والتأليف في فن مخصوص دون غيره، أي الكتابة المتخصصة في علم من العلوم المكونة للعلوم العربية الإسلامية، والنص يؤكد هذا المنحى عندما يتكلم عن طريقتين للممارسة العلمية في تلك الفترة، فإما "الكلام من الحفظ" أو، النوع الذي يدعم التحليل السابق لمفهوم التصنيف، "رواية العلم من صحف

[(1)]– عبد الرحمان، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1994، ص ص 83-84.

[(2)]– المرجع ذاته ، الصفحة ذاتها.

[(3)]–بوحجرة سماحي، تاريخية المنطق العربي الإسلامي، رسالة ماجستير في الفلسفة، غ.م، قسم الفلسفة جامعة وهران، 08 مارس 1999، ص 23-24.

[(4)]– عبد الرحمان، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص

[(5)]– مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 541.

صحيحة غير مرتبة" بمعنى أنها غير مصنفة إلى علم بذاته، خالية من وحدة الموضوع، فقد تجد في الصحيفة الواحدة، الحديث والتفسير، والأخبار والأيام، الأحكام الفقهية، إذن هناك تدرج من " الكلام من الحفظ" إلى "الرواية من صحف غير مرتبة" إلى المرحلة الأكثر تقدما، التدوين والتصنيف، أي نحن أمام مرحلة ممارسة التخصص، ليصبح ممارس العلم، متحدثا أو فقيها أو عالما بالأخبار، الأنساب والأيام، أو متكلما، أو عالم لغة... وهذه يعنى مرة أخرى الوصول إلى مرحلة تحديد موضوع العلم وآليات ممارسته، وهذا دائما ضمن نظام معرفي هو البيان، الذي ولطبيعته اقتضى ورغم التمايز بين العلوم المكونة له، التباين والتساند الوظيفي والموسوعية.

من جهة أخرى عدد الاسماء، المعارف، الأماكن والتزامن يبين وكما أسلفنا أن التدوين عملية تاريخية ضخمة، و تؤكد من جهة أخرى أن التدوين كعمل فردي منعزل قد جرى بشكل مبكر قبل هذا التاريخ، فعبارة "رواية العلم من صحف صحيحة غير مرتبة" تشير بوضوح إلى ذلك، بالإضافة الى أن المصادر التي عنيت بتأريخ العلوم العربية الإسلامية كالفهرست تؤكد ذلك، من ذلك وعلى سبيل المثال لا الحصر أن "أول من ألف في المثالب – فرع من علم الانساب –كتاب زباد بن أبية"[1] وقد قرأ – أي ابن النديم– ذلك بخط أبي الحسن الكوفي، أو ذكره "لأخبار متكلمي المعتزلة والمرجنة، وابتداء أمر الكلام والجدال" حيث يذكر مصنفات للحسن البصري ولواصل بن العطاء ولعمرو بن عبيد،[2] و مصنفات للخوارج، وأخبار فقهاء الشيعة وأسماء ما صنفوه من الكتب،[3] وكل ذلك كان في القرن الأول من تاريخ الاسلام، وكان القرآن قد دون قبل هذا التاريخ بفترة طويلة، النص يشير كذلك إلى مفهوم من أهم المفاهيم التصاقا بالثقافة العربية الإسلامية، إنه مفهوم "الرواية والسماع" المرتبطين بمفهوم "السند" وقيمة "الشهادة" وارتباط هذه المفاهيم بمفهوم "الحفظ والذاكرة"، هذه الشبكة المفاهيمية تحيل إلى وضع كان العلم فيه ومصادره – القرآن والحديث وتراث العرب من شعر ونثر وأخبار وقصص وأساطير، يروى ويسمع من أفواه الرجال، نحن إذن إزاء ثقافة شفاهية، أو عقل شفهي له منطقه، يتحول بفعل عملية التدوين إلى "عقل كتابي"* له منطقه وإكراهاته، وعليه يكون التدوين قد قام بنقلة ابستيمولوجية عميقة الأثر تمثلت أساسا في انتقال ثقافة كانت تعتمد المشافهة السماع

---

[1]– ابن الندم، محمد بن يعقوب اسحاق، الفهرست، تح: عباس عثمان، (ب.ط)، دار قطرى بن فجاءة، 1985، ص 179.

[2]– المرجع ذاته، ص 331 وما بعدها.

[3]– المرجع ذاته، ص 464 خاصة

*– هذا المفهوم هو عنوان لكتاب للأنتريولوجي الانجليزي، جاك غوديJaque Godet

والرواية، إلى ثقافة مكتوبة ومثبتة في نصوص ، ولتبيان القيمة الابستيمولوجية لمفاهيم كالرواية والسماع، يكفي أن نذكر بأن عملية التدوين انصبت في المقام الأول على النصوص المؤسسة للإسلام – القرآن والحديث– مما يفسر اهتمام العلماء بعلم القراءات التي أخذت عن الرسول مشافهة ثم عن القراء، فالقرآن قبل أن يصبح نصا بين دفتين– مصحفا– كان كلاما منطوقا غير مكتوب فالقراءات القرآنية خضعت لآلية الإرسال والتلقي، وحتى بعد التدوين ورغم تطور الكتابة العربية من الناحية الشكلية والتقنية مازالت في مستوى معين تؤخذ سماعا ولا علاقة لها بالكتابة، إنها مؤسسة على السماع وتثبت وتؤدي بالسماع، وإذا علمنا أن القراءات هي التي حددت المنهج اللغوي العربي إذ القارئ عالم بالنحو واللغة في نفس الوقت، وأن اللغة العربية جمعت بالسماع كذلك من أفواه الأعراب، علمنا أية قيمة وثقل ابيستيمولوجين لعملية "السماع" و"الرواية" في الحضارة العربية الإسلامية، وفي العلوم الموصوفة "بالعلوم الأصيلة" دون استثناء، فلكل قراءة رواية، وكان لكل شاعر رواية ولم يكن له كاتب، وقد كانت تهمة "قليل السماع" كفيلة بوصم عقل معرفي ما بالضحالة وعدم القيمة، هذا يقودنا إلى نتيجة هامة وحاسمة تتعلق بماهية العلم المقصود وبمهنة العالم حتى عصر التدوين على الأقل فكل هذه الحيثيات والقراءات تحدد أن العلم المقصود هنا هو ما يساوي "المروي" لهذا ارتبط بالتدوين، التصنيف والتبويب، ما قام به العلماء "وأئمة الاسلام–الإمام في هذا السياق رتبة تطلق على رواي الحديث الذي أصبح مرجعا – هو تحويل المروي –العلم– إلى نص مكتوب، مدون ومصنف.

هناك جانب آخر على جانب كبير من الأهمية، هذا الجانب بقدر ما له علاقة بالمعرفة وبأدوات إنتاجها، له علاقة كذلك بالأطر المرجعية المؤسسة للمعرفة في المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، وبالتالي له علاقة بالسلطة بشكل أو بآخر هذا الجانب يتعلق "بشروط صحة العلم"، فمن حيث علاقة هذا الجانب بالمعرفة وأدوات إنتاجها كان العلماء كل في تخصصه يضعون شروطا يجب على المروي أن يخضع لها حتى يكون صحيحا، يعبر عن الحقيقة، ويصنف المروى حسب درجات خضوعه لتلك الشروط كلها أو معظمها أو جزء منها أو لا يخضع لها تماما.

لذا ، وفي المجال الحديث مثلا قد يصح الحديث على شروط أحدهم ولا يصح على شروط آخر، مع أنه قد يكون صحيحا في الواقع ولكنه حسب الشروط لا يصح، أو يكون غير صحيح واقعيا ولكنه صحيح حسب الشروط وعليه يكون " الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحا "على درجة القطع" بل هو صحيح فقط "على شروط " أهل "العلم" الشروط التي وضعها وخضع لها المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا

في عصر التدوين ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة"،[1] وهذه الشروط من وضع العقل وتقع خارج العلم، إنها مقدماته ومبادئه الضرورية التي يقوم عليها، من أجل ذلك يستنتج الجابري أن الأمر لم يكن يتعلق فقط بتدوين العلم وتصنيفه بقدر ما كان يتعلق بتأسيس العقل العربي نفسه، لذا لا يتردد في القول بأن " عصر التدوين يمثل الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة.[2]

أما الجانب الآخر من "شروط صحة العلم" فهو الشرعية، الشرعية العلمية، ولكنها شرعية مرتبطة بشرعية وجود القوى المتصارعة على الساحة الاجتماعية والسياسية، فبداية من القراء والعثمانية فالخوارج والشيعة، فالمرجئة والقدرية والجبرية والمعتزلة، ثم لاحقا أهل السنة والجماعة فأصحاب الرأي وأصحاب الحديث فالأشعرية، كل هذه القوى السياسية أو المعرفية تدعي ارتباطها بما يعطيها شرعية الوجود والتكلم والممارسة، تدعي امتلاكها العلم الصحيح الذي تسلموه من منابعه بطريقة سليمة ، أمينة وصحيحة، فكل فرقة تدعي أنها الفرقة الناجية التي تعبر عن حقيقة الدين ومقاصده وماعادها فضلال وباطل، لنتفحص عند المحدثين ذلك العلم الذي يسمى علم الرجال" والذي يتناول بالجرح والتعديل سيرة من رووا الحديث وبغض النظر عن التحفظات والأخلاقية والشرعية – شرعية التجريح في شخص المسلم والتشهير بأخطائه – التي يمكن أن تقال عن هذا العلم، فإن وصم أحدهم بكونه متكلما أو متشيعا أوحنفيا أو حتى متعاطفا مع هذه المذاهب، جدير بأن تسقط مشروعية ومصداقية روايته، وهكذا تم استبعاد علماء كبار من دائرة المحدثين لهذا السبب"كإبن علية" (ت193) فرغم رسوخ قدمه في علم الحديث وحضور المع علماء الحديث حلقة دروسه "كأحمد بن حنبل" و"الشافعي" و"شعبة بن الحجاج "و"عبد الرحمان بن مهدي" وغيرهم، إلا أنه لم يكن يعد من علماء الحديث "إذا كان هناك ما يشوب سجله أو تاريخه وقد جاءت هذه الشائبة أو الوصمة من دعم إبن علية للنقاشات الكلامية والعقدية"[3]، ونفس الحكم انطبق على "أبي يوسف" (ت182) قاضي القضاة وصاحب كتاب "الخراج"، وأحد الشخصيات العلمية المقربة من "هارون الرشيد"، فلم تشفع له هالته العلمية في الحديث، الفقه والقضاء في أن يحظى بثقة تلميذه أحمد بن حنبل لا لشييء سوى أنه من أصحاب "أبي حنيفة"، يقول "أحمد بن حنبل" "أبو يوسف صدوق، ولكن أصحاب أبي حنيفة لا

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 64.

[2]– المرجع ذاته، ص 62.

[3]– يمرودهورويتر، أحمد بن حنبل وشكل المهب الحنبلي، الورع في موقع السلطة، ت: غسان علم الدين، مر وتق رضوان السيد، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، ص 92.

ينبغي أن يروي عنهم شيء"[1] بل أن محدثا لا تناقش مكانته كالبخاري (256)، صاحب أصح أثر بعد القرآن عند أهل السنة، استبعد من طبقات الحنابلة بسبب موقفه من مسألة "ألفاظ القرآن"، هذا، وأمثلة أخرى كثيرة من هذا الطرف أو ذاك، الحكم فيها على القيمة العلمية لرجل من الرجال لا تتعلق بمضامين علمه أو مدى مطابقته لشروط الصحة الحيادية بل تتعلق بانتمائه المذهبي في الفقه و في علم الكلام ، و هذه الخاصيةيفسرها مفهوم "المزاودة المحاكاتية: "Surenchère mimétiqueLa" الذي هو "مصطلح أنترويولوجي حديث من اختراع رونيه جيرار، وهو يعني مزاودة عدة فئات من داخل الأيديولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (النبي أو القائد الملهم أو الزعيم) وإدعاء كل واحدة منها أنها أكثر إخلاصا له من غيرها وأكثر تشابها به ومحاكاة له"[2] فكل مذهب أو فرقة أو سلطة قائمة أو مقاومة كانت تحاول البرهنة على إتباعها خطا مستقيما صادرا من المصدر الأول للحقيقة، القرآن والنبي "فالشعارات التالية تعبر عن هذه المزاودة المحاكاتية أبلغ تعبيرا: لا حكم إلا الله، لا طاعة لمخلوق فيي معصية الخالق، العمل بكتاب الله وسنة نبيه، الفرقة الناجية والفرقة الهالكة، أهل السنة والجماعة، أهل العصمة والعدالة"[3]، وهكذا، فكل فرقة أو مذهب أو فرع من فروع المعرفة يدعي "أورثوذوكسيته" أي أنه "يمشي سويا على صراط مستقيم" ويمثل الدين الصحيح والعلم الصحيح، ولعل التوقف عند نص الذهبي سيلاحظ أن عملية التدوين في علم الكلام ولدى المجموعات الأخرى المنافسة من شيعة وخوارج قد أقصيت مع العلم أن التدوين في علم الكلام ولدى الشيعة ولدى حتى الخوارج بدأ كذلك في التاريخ الذي حدده الذهبي إن لم يكن قبله؛ يقودنا هذا كله إلى التساؤل حول شروط صحة تلك الشروط، أو ضمانات صدقيتها، لاشك أن تلك الشروط تقع خارج العلم المدون وتحدد الشروط التي وضعها العقل أو الرأي (لصحة العلم) إنها تقع ضمن الإكراهات والظروف التي أدت إلى هذا العمل التاريخي، فالنصوص المدونة، بداية من القرآن، ثم الحديث إلى اللغة والتاريخ تتمثل بالنسبة للمجموعات المتنافسة رهانا يجب كسبه، لأنه وكما بينا في المبحث السابق، السيادة العليا التي أطلقت كل شيء في تاريخ الإسلام قد تجسدت وانتقلت إلى القرآن والحديث بعد أن أصبحت نصوصا وتستمر في مراقبة التاريخ وحيثيات الواقع الاجتماعي عبر تقنين التشريع بواسطة علم أصول الفقه، وإذا علمنا الارتباط العضوي بين السيادة العليا والسلطة، من حيث أن هذه الأخيرة تحتاج دائما إلى السيادة العليا لتستند عليها وتستمد منها شرعيتها، ولأنه يجب

(1)- المرجع ذاته، ص 90.

(2)- أركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 49.

(3)- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

اعتبار السلطة بمثابة "شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله أكثر مما هي هيأة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع"[1] فإنها ولطبيعتها تلك تنتج معارف محددة وتقمع أخرى، و ترمي أخرى بالزيف وعدم الجدوى، من أجل ذلك كانت عملية التدوين التي انطلقت في أمصار الإسلام في فترة تاريخية واحدة كانت عملا تاريخيا له أهدافه المعرفية، ولكنه في نفس الوقت مورس كآلية من آليات السلطة لامتلاك السيادة العليا واحتكارها وقطع الطريق أمام المجموعات الأخرى المنافسة التي كانت تمثل المقاومة للحيلولة دونها ودون امتلاك مصادر الشرعية، وهذه الآلية هي آلية واحدة بغض النظر عن اسم من يمثل السلطة، السلالة الأموية أو السلالة العباسية، فقد تم التمهيد لعملية التدوين هذه من قبل "عبد الملك بن مروان"، و ذلك بتعريب الدواوين وما أدى ذلك إلى تطور تقني وفني للغة العربية، ويتساءل "أركون" تساؤلا اثباتيا عن طبيعة الأهداف السياسية التي وقفت وراء ما قام به "الحجاج بن يوسف" من ضبط لمبنى اللغة وذلك بوضع العلامات التقنية لها، – نقاط، حركات– بقوله: ""إلى أي مدى نشأت عن قرار حاكم العراق الحجاج بن يوسف الثقفي– القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية لمصحف عثمان– اختيارات جديدة صرفية ولغوية كان من شأنها بالضرورة أن تنال من المعنى؟ هل كانت المجموعات الشيعية التي شكلت في تلك الفترة "الأساس العقائدي" لمعارضة السلطة الرسمية، هل كانت هي المقصودة بهذه الاختيارات"،[2] وإذا صحت روايات أهل السنة والجماعة في فان جمع الحديث وتدوينه، إنما جاء تنفيذا لأمر الخليفة الأموي "عمر بن عبد العزيز" لواليه على المدينة أو "لإبن شهاب الزهري"، وقبل ذلك كان هناك عدم إجماع على قرار الخليفة عثمان القاضي بجمع القرآن وتدوينه في مصحف جامع، وإتلاف بقية الصحف، خاصة وأن الخليفة "قال للرهط من قريش: إذ اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما أنزل بلسانهم"[3] وكان المحتجون على ذلك القراء وقد كان من بين المطاعن التي أخذت على عثمان من قبلهم لأنه أراد "محو الكتاب"، ولعل القراء بتوجههم المضاد لقريش قد قرأوا مسعى الخليفة بأنه احتكار قرشي للكتاب، ولم يدرك وسط القراء أو أنه لم يرد أن يدرك مقصد عثمان، فجرى تشويهه وربما لم يجر تنفيذ أمره في الكوفة والبصرة على حد سواء"،[4] بينما نشر وعمم وأعيد نسخ مصحف عثمان في الشام مركز العثمانية والنفوذ الأموي، بتشجيع وإيعاز من السلطة الأموية، وفي نفس السياق صاحبت عملية التدوين وبالإضافة إلى الصراعات المذهبية على امتلاك مصدر الشرعية كما أسهبنا، منافسة

---

[1]– فوكو، مشال، نظام الخطاب، ص 93.

[2]– أركون، محمد، الفكر العربي، ت: عادل العوا، الجزائر، د.م.ج، ط2، 1982، ص 31.

[3]– ابن النديم، الفهرست، ص 53.

[4]– هشام جعيط، الفتنة، ص 121.

ومنازعة بين المجالات الجغرافية، المجال العراقي والمجال الشامي، في تتبع الأثار وتدوينها فهذا "التقصي كان متميزا بالمنازعات السياسية الاجتماعية، على نحو يجعلنا نجد منافسة ذات نزعة (شامية–يثربية) لدى الزهري ت742م) و(صهيب بنقيسان ت758م) ثم حلت محلها نزعة عراقية لدى (أبي مخنف ت774م) و(جابر بن يزيد ت750م)، و(محمد الكلبي ت763م)، وابنه هاشم ت719م)..." .[1]

وستكون لنا الفرصة في المطلب القادم بمناسبة عرض نموذج من العلوم العربية الإسلامية، للإسهاب في اتجاهات الكتابة والتأليف وما تعكسه من مواقع اجتماعية وسياسية.

إن جميع الملاحظات والاستشهادات والقرائن السابقة تقرر بوضوح إقتران عملية التدوين بميلاد عقل دولة، محكوم بعقلانية براغماتية، أي تحقيق جملة من الأهداف على رأسها تثبيت شرعيتها، بتثبيت مصادر السيادة العليا– القرآن، الحديث، التراث– كتابة، لأن تلك المصادر وهي متداولة شفاهة هي ملك مشاع لجميع الأفراد والجماعات المتنافسة وجميع الفئات المكونة للأمة، والكل يدعي صدور آرائه ومواقفه عنها وهي اذ تتداول مشافهة تظل عرضة للوضع والتضخيم والبتر والنسيان، فهناك تضامن بين عقل دولة بعقلانيته البرغماتية و"العقل الكتابي" من أجل احتكار السيادة العليا وتوظيفها لتبرير شرعية السلطة القائمة، ولقد بينا في المبحث السابق كيف حدث ذلك التحول في ترتيب عنصري الزوج: سيادة عليا/سلطة، من أولوية وأسبقية زمنية وأنطولوجية للسيادة العليا، إلى أولوية للسلطة التي باتت تستخدم السيادة العليا لتبرير شرعيتها، "فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية–الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي، هذه المراتبية المتمثلة بالعدالة التالية: سيادة عليا/سلطة سياسية، أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي و السياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة، والدولة بصفتها قوة ضبط وإكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية".[2]

وإذا علمنا أن هذه السيادة العليا وبعد وفاة النبي تحولت إلى النصوص المؤسسة، القرآن والحديث ثم إلى عمل العلماء أي الاجتهاد، وكل هذا احتاج إلى عمل جبار تمثل في إعادة بناء التراث العربي بجميع مكوناته – قصص، أخبار، أنساب، سير، أيام، لغة، شعر... كعلوم مساعدة لخدمة النص ، علمنا كذلك ومن جهة أخرى قيمة العمل السيكولوجي المتمثل في "المخيال

---

(1)– أركون، محمد، الفكر العربي، ص 56.

(2)– أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية صص 167 – 168.

الاجتماعي" حيث "إن القوى السيكولوجية الفاعلة والمسببة لهذا الانتقال أو التحول من مرحلة الانبثاق والظهور الطازجة إلى مرحلة تشكل الدولة المركزية الرسمية تتمثل في المخيال الاجتماعي وبالبحث عن عقلنة برغماتية لتسيير أمور الدولة في آن معا"[(1)] ثم هناك وظيفة أخرى أو آلية أخرى من آليات السلطة التي يمكن أن تستشف من خلال عملية التدوين، إنها عملية التجميع والتشتيت، تجميع العناصر التي تزيد من انتشارها واتساعها وتشتيت العناصر التي تقوم بعمل سلبي، فالتدوين ليس إلا عملية تجميع لعناصر التراث والنصوص التي تمكن السلطة في الانتشار، وهذه العملية تمكن من استقطاب كل الأفراد والفئات التي تدخل ضمن صيرورة الدولة وأهدافها وذلك بجمعها حول تراث ثقافي ومعرفي مشترك سيشكل هويتها وعامل استمراريتها، أي مطابقة الدولة مع الأمة كهدف أقصى، هذه البرغماتية هي ما دفعت الدولة ومن "أجل توضيح السيادة العليا وبلورتها احتاجت لكل السيادة التقنية (أو العلوم التقنية الخاصة بالإخباري–عالم الأخبار والعالم اللغوي والنحوي وعالم الكلام التيولوجي والفقه)".[(2)]

نعتبر إذن التدوين ليس مجرد جمع تصنيف وتبويب المعارف إلى علوم، كما لا نعتبر أن هذه العملية التاريخية والتي حدثت تقريبا في زمن واحد ومست جميع أمصار الإسلام في تلك الفترة، أنها تمت برغبة أو إرادة معرفة خاصة بشخص ما، كما لا نعتبر هذه العملية التاريخية عملية معرفية خالصة تمت بمعزل عن السياق التاريخي بجميع حوادثه، بما في ذلك الأحداث السياسية التي ارتبطت أكثر ما ارتبطت بامتلاك السلطة والتحكم في توزيع الأرزاق – السلطة والمال– نعم إنها جمع وتنظيم وتبويب للمعارف، ولكنها حدثت بتأطير جملة من الشروط "شروط صحة العلم" التي تشكل وبالنسبة لحضارتنا ما كان قد أسماه "فوكو" "الحقيقة" "لا باعتبارها ما يجب اكتشافه وجعل الآخرين يقبلونه، بل القواعد والشروط التي تقرر ما هو حقيقي[(3)]"، وتلك الشروط قد حددت من قبل "الايبسمي épistème باعتباره – "البنية الضمنية للفكر"،[(4)] الفكر كما نشأ وومورس في الثقافة العربية الإسلامية، وتلك الشروط– شروط "صحة العلم" وضعت من قبل الرأي والعقل الذي فاتح بذلك مسار نشوئه واشتغاله، على هذا الأساس، نصل إلى هذه النتيجة التي مفادها أنه لم يكن هناك، وقبل هذه الفترة التاريخية، علم، كانت هناك معارف، آثار، أخبار وأقوال، لم يكن هناك حتى مؤلف أو مصنف بلغة

---

(1)– المرجع السابق، ص 166.

(2)– المرجع ذاته، ص 170.

(3) – فوكو ، ميشال ، نظام الخطاب ، ص94

(4)—المرجع ذاته، ص 61.

تلك الفترة، ومعيار الحقيقة هو الاستناد إلى إخباري، راوي، حافظ، بدوره يستند إلى سلسلة من الإخباريين والرواة والحفظة وصولا إلى المصدر، الحدث أو الشخصية المرجعية كالنبي، حيث هو بدوره ليس قائلا فاعلا، على وجه الحقيقة، بمعنى أنه ليس منتجا للقول الذي يعبر عن الحقيقة الأزلية والأبدية، ولكنه وسيط بين المتكلم بالحقيقة –السيادة العليا– والبشر وضمانة كل ذلك، ضمانة أخلاقية، عدالة الشهود الذين يتصلون بالصحابة الذي شهدوا الحدث التاريخي في طزاجته الأولى، وقد بينا سابقا كيف أن الصحابة بالنسبة لأهل السنة والأئمة بالنسبة للشيعة اعتبروا لاحقا أوعية العلم و حفظته، الأمناء والشهود العدول عليه إلى درجة العصمة، يقودنا هذا إلى ما اعتبره أركون الأرضية الفكرية أو العقلية المشتركة التي يقوم عليها فكر ونظام الحقيقة في العصر الوسيط والذي تخضع له جميع العقول والعلوم سواء تلك المرتبطة بالدين واللغة أو تلك المصنفة على أنها علوم عقلية، هي الرجوع إلى سلطة مأذونة تقع في الماضي، ف"إذا حللنا المؤلفات في كلتي الجهتين، أي الجهة الدينية/ والجهة الدنيوية الفلسفية وجدنا أنها تعطي الأولوية للمبدأ الميثالي: كل تجربة بشرية لها قيمة القدوة التي لا تعوض، وهي تعبر عن حقيقة وجدت في الماضي وينبغي أن نعود إليها باستمرار من أجل هداية السلوك الحاضر وتحديد معايير الكمال البشري"،[1] لقد ثبت التدوين هذه السلطة المأذونة بالنسبة للعلوم المرتبطة بالدين والتي ظلت تغذي باستمرار سلطة العالم في المجتمعات الإسلامية وتعطيه صك المرور كاعتراف بمصطلح "بورديو" للتكلم باسم هذه السلطة المأذونة والمرافعة عن حقوقها لدى السلطات أو الدفاع عنها باعتباره حقيقة لدى من ينكرها من الملل والنحل الأخرى، أو إعادة إنتاجها من خلال وظائف التدريس، الوعظ والإرشاد، واستخدامها في الاحتجاج والتغيير أو توظيفها كمسكن أو مثبط لقوى التغيير؛ وسيكون من اللازم التذكير بأن العلوم الدينية في العصر العباسي كانت أكثر ارتباطا بالفئات الاجتماعية المدعوة "عامة" والتي ظلت موضع احتقار واستبعاد من قبل الخاصة أو النخبة السياسية أو المعرفية الممارسة لما كان يدعى "العلوم العقلية" والمرتبطة بالفئات البرجوازية التي كانت تضم كبار الملاك والتجار و كبار الموظفين البيروقراطيين، وهكذا وطبقا لمبدأ تمايز المجالات أو الحقول الاجتماعية، ظهر تقسيم اجتماعي للعمل المعرفي ووظائفه ولفضاءات ممارسته، فالعالم – المتحدث والفقيه ارتبط بالعامة أي الفئات الاجتماعية الكادحة من تجار وحرفيين صغار وطلبة علم ووراقين ومهمشين، والفضاء الذي يمارس فيه العلم وينشر هي تلك الفضاءات العامة التي يرتادها العامة، المساجد، الاسواق، دكاكين الوراقين، وسيكون الدين بصفة عامة، الفقه

[1]–أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص 277.

بصفة خاصة خبزهم اليومي ومجال تنفسهم النفسي والروحي و"قوت النفوس المؤمنة " [1] وستكون اللغة الدينية ببساطتها وعاطفتها الدينية القوية ورمزيتها المعتمدة على المجاز والخيال، الطريق الملكي للنفاذ إلى عالم العامة أو الجماهير مما جعل من العالم يرتفع لدرجة الرمز خاصة أثناء وبعد المحن التي خاضها في مواجهة السلطان، ولن نستطيع فهم –بالمعنى الفيبري– المحنة، محنة المحدثين وعلى رأسهم إبن حنبل، بجميع ملابساتها وأطرافها بدون هذه الحقيقة، الحقيقة السوسيولوجية والمتمثلة في التقسيم الاجتماعي للمعرفة وتوزيع أدوارها ووظائفها في أوساط الفئات الاجتماعية المكونة للمجتمع العربي الإسلامي في العصر العباسي وعلاقة المعرفة المرتبطة بكل فئة اجتماعية بالسلطان، كان ذلك خلال العصر العباسي، خاصة في عهد سلطان بني بويه، ولم تتغير مواقع الخريطة المعرفية كمكان للصراع بين العلوم العقلية والدينية حتى مجيء السلاجقة، اذ وكما سنرى لاحقا حدوث تغير على مستوى الأطر الاجتماعية للمعرفة بفعل تغير طبيعة النظام– سلالة تركية غازية ومشروع "إحياء سني" – وبفعل متغير المحيط الخارجي – التهديد الفاطمي والمغولي والصليبي وما أعقبها من تحول في طرق التجارة العالمية– والتي كان من أهم نتائجها تمأسس العلم الديني بظهور المدرسة –الجامعة– وترسيم المذهب الاعتقادي الاشعري والمذهب الفقهي الشافعي، ويتحول العالم إلى موظف وصاحب مهنة ومنشط لما يسمى "بأيديولوجيا الكفاح"، هذا التحول هو ما سيكون موضوع تحليل من خلال دراسة نموذج الغزالي في إطار النظام السياسي السلجوقي، ولكن الآن وقبل حلول القرن الخامس للهجرة، نحاول عرض نموذج يعبر عن تلك العلوم العربية الإسلامية التي نشأت وتكونت غداة وبعد عصر التدوين، يتعلق الأمر بالمعرفة التاريخية.

القاص والإخباري وظهور التأليف التاريخي:

سنذكر مرة أخرى أن العلوم العربية الإسلامية تكون نسقا، أي رغم تمايز المعارف المكونة لها إلا أن بينها علاقة تكامل وظيفي بحيث كان هناك تبادل في الآليات والمناهج والنتائج، مما جعل الحدود غير واضحة بين معرفة وأخرى، والممارسة المعرفية كانت تقتضي الموسوعية ويؤدي إتقان فرع من هذه الفروع إلى القابلية لتعلم المعارف الأخرى وإتقانها كما لا ننسى أن هذه العلوم ومهما كانت إنما اعتمدت على آلية واحدة في إنتاج المعرفة، آلية القياس البياني الذي يقوم على ثابت واحد هو التماثل، ومن بين تلك المعارف نتجه إلى ما نعتبره نموذجا يعبر عن خصوصية الممارس للعلم في المجال الإسلامي "علم التاريخ" لنرى إلى أي مدى يتحول التاريخ إلى موضوع تحمل عليه الأوصاف التي ثبتناها للمعارف التي تقع تحت مسمى العلوم العربية الإسلامية أو العلوم البيانية، من حيث النشأة،

[1]– الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن رسائل الإمام الغزالي، ص .

من حيث الوظائف، من حيث كونه كذلك خطاب إلى جانب الخطابات الأخرى ونظرا لطبيعته شكل المجال الذي مارست فيه موضوعات مثل السياسية سلطتها، من أجل ذلك كان التاريخ ولا يزال مكان معركة بين القوى المتصارعة.

الاهتمام بالتاريخ كحبر ورواية متجذر في الحياة الفكرية قبل الإسلام لتضافر طبيعة مادة التاريخ – الأيام، أخبار الملوك والأمم– مع طبيعة الاجتماع العربي وبيئته، يؤكد هذا المنحى ما ذكره "الشهرستاني" من عناية للعرب بعلوم ثلاث "أعلم أن العرب في الجاهلية، كانت على ثلاث أنواع من العلوم: أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان"[1]، و"الشاطبي" في "موافقاته" وفي معرض تفسيره لأمية الشريعة وكيف أن القرآن تبعا لذلك لا يذكر من العلوم إلا تلك التي عرفتها العرب، وأن لتلك العلوم علاقة بالشريعة. يذكر من بين تلك العلوم التاريخ "....ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية..."[2] ستتضاعف أهمية التاريخ في الإسلام لتبلغ الذروة في القرون: الثاني ، الثالث والرابع، حيث أصبح التأليف فيه يشكل ابرز الممارسات المعرفية في اسلام العصر الوسيط، لدرجة يذهب معها عبد الله العروي إلى اعتبار "تأليف التاريخ الإسلامي من إبداع العرب...ليس التاريخ الإسلامي نقلا أو اقتباسا أو استعارة من الغير"،[3] والرهان في هذا المطلب الذي نحن بصدد عرضه هو إظهار هؤلاء المؤلفين للتاريخ الإسلامي ولاحقا لتاريخ الشعوب المؤلفة للإمبراطورية العباسية، على أنهم ممارسون لمعرفة تعبر عن "وعي جماعي في طور التشكل والاندماج الاجتماعي –السياسي–الثقافي"،[4] ومن ثم يغدو الممارس للمعرفة في حقل التاريخ فاعل مندمج في سياق حضاري واجتماعي تحركه إشكاليات وهموم المجتمع، فاعل له موقع، مكانة ودور، له مقاصد وأهداف تندرج ضمن توجهات المجتمع في تلك الفترة، إنه "مثقف" بالمعنى المعاصر، أي باحث عن المعنى (العبرة) وباحث في مشكلة الشرعية وإندماج الجماعات المشكلة للأمة ووحدتها ومصيرها، بلغة موجزة التأليف في التاريخ الإسلامي متمفصل تماما مع احتياجات المجتمع وتوجهاته، وطرائف التأليف وتطورها، وإندماج أصنافه: – الأنساب، الأخبار، المغازي والسير، الفتوح، تاريخ الخلفاء– ف تاريخ جامع وعام، مع "أمير المؤرخين" إلطبري (ت309هـ) ومع البلاذري (ت279هـ) يعكس تماما تطور المجتمع الإسلامي

---

[1]–الشهرستاني، الملل والنحل، ج3، ص 662.

[2]– الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج الشيخ عبد الله درار وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، (ب.ت)، ج2، ص 53.

[3]–العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998، ص 79.

[4]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

وتوجهاته الإدماجية، خاصة في جانبه السياسي – تطور الصراع بين الجماعات السياسية كالشيعة والدولة المركزية– وفي جانبه المعرفي – ظهور الفرق، الترجمة، تأثير الفلسفة اليونانية–، وهذا العرض يحاول أن يبين هذه العلاقة التطورية وفي نفس الوقت البحث عن الثابت فيها.

لا نعرف على وجه الدقة المعايير التي كانت تعتمد كمعيار لاعتبار حدث ما موضوعا للتاريخ أي خبرا جديرا بأن يروي ثم يكتب، ولكن من المؤكد أن الأمر متصل بالأطر الاجتماعية للمعرفة في المجتمع العربي قبل الإسلام، حيث القبيلة كمرجعية وما يتصل بها من مصالح من شأنها جعل القبيلة تستمر وتؤمن وظائفها لذا فمسائل كالنسب ومؤسسة الشرف والثأر والصراع على مصادر الرزق النادرة، هي ما كانت تحدد قيمة الحدث باعتباره مادة للرواية ثم للتاريخ، لذلك كانت الأنساب وأيام العرب المادة الأولية للتاريخ العربي، ثم ما أحدثه الدين من انقلاب جذري في حياة العرب حيث ستصبح السيرة والمغازي ثم الفتوحات، ثم تاريخ السلطة، –تاريخ الخلفاء–، هي مادة الرواية والتأريخ العربيين الإسلاميين، وعليه ستتطور الكتابة التاريخية من الصيغة الشفهية للخبر، ثم جمع تلك الروايات عن طريق مجمعين محترفين، ليسلموا مادتهم للمؤرخ الذي سيرتب وينظم وينتقي، ويبعد، ويملأ الثغرات، أي مرحلة بناء الحداثة التاريخية، و"هكذا، غالبا ما كانت المرحلة الأولى للكتابة التاريخية عبارة عن تقارير شفاهية لتلك الأخبار والروايات، بينما كانت المرحلة الثانية تنصب على جمع هذه الأخبار في حين أن المرحلة الثالثة وهي مرحلة التطور التي كانت تتصف بالعقلانية ومواجهة التحديات، كانت تعنى بتنظيم الأخبار وجعلها متناسقة ومثبتة أو على الأقل ذات طابع روائي سهل الفهم والإدراك".[1]

تطور الحاجة إلى فهم وتفسير النص لغايات تشريعية، جعل التاريخ علما مساعدا على غرار علوم اللغة وبخاصة النحو، فهناك جانب تاريخي في الاتصال بالنص إذ أنزل القرآن منجما، وهذا يعني تغير الأحكام من العام إلى الخاص أو العكس، وهناك أحكام نسخت أخرى، مما يتطلب معرفة تاريخية بالنص تحدد السابق بالقياس إلى اللاحق، وفي مجال تقسيم عائدات المجتمع على الأفراد، احتاج الأمر وفق المعايير التي وضعها عمر إلى معرفة تاريخية بالسيرة الذاتية للأشخاص في الإسلام من حيث درجة القدم والسبق في الإسلام والمشاركة في الغزوات والفتح، وارتبط بهذا لاحقا وضع شجرة أنساب العرب، وفي عهد الدولة الأموية و نظرا للوظائف الحيوية لأشراف القبائل كقوة اجتماعية مؤثرة في ظل تنامي عدد الموالي، وحيث الانتساب للعرب كانت له فوائد اقتصادية واجتماعية لذا "البحث في أنساب العرب لم يكن إلا مجرد محاولة يستفيد منها أولئك الذين لا يملكون أية خلفية عربية، هنا،

---

[1]– كنيدي، هيو، الحياة خلال القرون الأربعة الأولى في الإسلام، ضمن المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، تح: فرهاد دفتري، ت: ناصح ميرزا، بيروت، لندن، دار الساقي ومعهد الدراسات الاسماعلية، 2004، ص 54.

يمكننا الرجوع إلى أوضاع المجتمع الإسلامي المبكر، أو بالتحديد القرنين الأولين للإسلام، حيث كانت مسألة المعاشات والرواتب التقاعدية الممنوحة من الدولة مرتبطة إلى حد كبير بتحديد الدور الذي لعبه، أو لم يلعبه آباء وأجداد وكذلك أسلاف أي فرد من القبائل العربية في الفتوحات ... وذلك حتى تقدر مستحقاته وراتبه التقاعدي"[1] والأمر نفسه ينطبق على تحديد حقوق وواجبات الجماعات التي خضعت للفتح ، حيث كان من ضروري معرفة ظروف خضوع تلك الجماعات والبلدان لأن ذلك يتمخض عنه تفاوت في الحقوق والواجبات، تبعا لطبيعة الفتح، صلحا كان أم عنوة؟ و"من هذه المعلومات فقط نستطيع أن ندرك ونوضح مميزات التأليف التاريخي العربي. لا يهدف السرد إلى معرفة الماضي فقط، بل يهدف أساسا إلى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لهذا السبب كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء"[2]، وبمناسبة العلاقة بين التأليف التاريخي والتشريع، نذكر أن تشغيل وتوظيف القرآن والسنة كمصادر للتشريع بتطلب معرفة تاريخية بهما، يؤدي ذلك الى أن يكون الخبر كمذكرة شاهد هو ما تقوم عليه الرواية وصدقها، وسيكون هناك مجال تقاطع بين علم الحديث والتاريخ من حيث أن كلاهما في مرحلة ما يسلك نفس المسلك، الرواية والسند والاعتماد على عدالة الشاهد، وصولا إلى المصدر الأول، الرسول بالنسبة للمحدثين، والشاهد المعاين للحدث بالنسبة للمؤرخ، نقاط التقاطع هذه أغرت بالقول أن المؤرخ تابع ومقلد للمحدث ودارس ومؤرخ كبير "كهشام جعيط" يعكس هذا التوجه العام الذي طبع تاريخ ثقافتنا، إذ أن "الحديث وخلافا للظاهر لاحق للتراث التاريخي"[3]، خاصة في الجوانب أو المجالات التي لا تحظي بالقبول والاجماع وتتميز بالالتباس كما يرى نفس الباحث، أي تلك التي بطبيعتها تاريخية كالسيرة والمغازي– ومن جهتنا نعتقد أن طبيعة الموضوع، موضوع علم الحديث والتأليف التاريخي، قد حددت سلفا أوجه التداخل والتكامل بين منهج المؤلف التاريخي ومنهج المحدث، وأن كلاهما كان يخضع في حقيقة الأمر لمقتضيات المناخ الذهني للقرون الأولى للإسلام حيث الثقافة الشفاهية وما تقتضيه من رواية وسماع وحفظ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يجب الاعتراف أن قسما كبيرا من السنة ذو طبيعة تاريخية وأن عملية جمعها وتدوينها وترتيبها عمل مؤرخ قام به مؤرخون قبل أن يقوم به محدثون، مثل ابن إسحاق الذي تعتبر كتاباته في السيرة والمغازي الهيكل الذي قامت عليه بقية المصنفات في هذا العلم، خاصة سيرة ابن هشام، وكذلك الواقدي وابن سعد ثم البلاذري والطبري؛ ومع ذلك، ورغم هذا التداخل والتكامل إلا

[1]– المرجع السابق، ص ص 52،51.

[2]–العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ص 80.

[3]– هشام جعيط، الفتنة، ص .

أن هناك مزايدة من قبل المحدثين على المؤرخين تصل لدرجة التقليل من قيمة المؤرخين باسم علم الحديث وفروعه كعلم الرجال، فقد اعتبروا هؤلاء النقلة والرواة غير محترفين وغير محترزين في رواياتهم وأخبارهم كما يفعل المحدثون، الأسباب في ظاهرها تبدو مرتبطة بأصل أو جذر، عمل الرواة للحادثة التاريخية والراوي للحديث، فالأصل هنا هو الرسول ومن ثم فإن الشاهد والناقل يتوخى آليا الصدق وإلا "يتبوأ مقعده من النار"[*] ، ليس هناك ضمانات موضوعية عدا التعويل على حرمة وقدسية الأصل الملزمة أخلاقيا ودينيا لتوخي الصدق في النقل والرواية، بينما في الجهة المقابلة، جهة المؤرخين تخف درجة المسؤولية الأخلاقية والدينية ومن ثم نتوقع التساهل. لقد قال إبن حنبل " وهو رأس المحدثين" ثلاثة ليس لها أصل: التفسير و الملاحم والمغازي وذلك لأن الغالب عليها المراسيل "([1])هذه العلوم التي يرى ابن حنبل أن لا أصل لهل و لا جذر ، معارف تاريخية بما فيها التفسير في نوعه المنقول، ليس من الصعب على المشتغل في تاريخ الأفكار، المذاهب والمدارس في إسلام العصر الوسيط، أن يستنتج أن هذا ليس إلا وجها من أوجه الصراع بين اتجاهات الرأي واتجاهات الحديث والنص والتي لم تكن صراعات محض معرفية بقدر ما كانت تعكس صراعات في المواقع والتوجهات السياسية، فالمسكوت عنه في الأحكام القيمية للمحدثين التي أطلقوها بشأن زملائهم جامعي الأخبار والمؤرخين هو الحمولة السياسية والأيديولوجية للخبر التاريخي والذي يتعارض مع مضامين واتجاهات المحدثين السياسية، فقد اتهم أغلب الرواة والإخباريين بالتشيع، الواقدي، أبو مخنف، ابن إسحاق، نصربن مزاحم، هشام الكلبي ولا يستثنون من ذلك إلا الزهري لأنه محدث، وله موقعه في الدائرة السنية وسلطتها، وهذا العمل الدعائي والتبخيسي ارتفعت وتيرته في القرن الثالث والرابع، بعدما تصاعد صيت المحدثين كنتيجة من نتائج المحنة وكنتيجة من نتائج تغير توجهات مؤسسة الخلافة العباسية، بداية من خلافة المتوكل، ليخرج من دائرة المحدثين، حيث نجد صداه في تلك المصنفات التي من نوع المعاجم التي تؤرخ للسيرة الذاتية للفاعلين في مجال المعرفة، كالفهرست الذي كتب في حدود 377هـ حيث نجد ذلك في أخبار ابن إسحاق "المطعون عليه غير مرضي الطريقة"، "كان مخنف من سليم من أصحاب علي كرم الله وجهه"، أما الواقدي ف"كان يتشيع، حسن المذهب، يلزم التقية..."،[2] وقد تعرض الطبري إلى مضايقات الحنابلة، طالته حتى بعد وفاته، إذ دفن

---

[*]- هذه صيغة مجتزأة من الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عن غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي معتمدا فليتبوأ مقعده من النار"

([1]) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ج2 , ص551

[2]- ابن النديم، الفهرست، صص 173، 174، 194، 199.

ليلا وذلك بسبب تصنيفه لأحمد بن حنبل على أنه محدث وليس فقيها، كل هذا يدخل ضمن آليات الاستبعاد والمزاودة المحاكاتية ومن محاولة احتكار شروط صحة العلم التي مارستها المذاهب والمدارس والاتجاهات الفكرية.

إمعانا في ربط المعرفة التاريخية بالسلطة، أي بكون خطاب المعرفة التاريخية يشكل مجالا موضوعا للسياسة والسلطة، وتطور ذلك الخطاب وفق مقتضيات تطور المجتمع وإرادة الحقيقة التي حكمته، وإذا أخذنا الطبري كنموذج، و الذي بلغت الكتابة التاريخية عنده "الذروة وعن طريق هذه الذروة الشامخة تتفرع نازلة معظم سفوح علم التاريخ عند العرب"[1]، فإن هذا التاريخ العام، يحتل فيه تاريخ القرن الأول مركز الثقل، لأن أحداث القرن الأول في الإسلام تحديدا تلك التي صنعت دراما الفتنة تشكل الرحم الذي ينسل كل تاريخية الإسلام، ففيه حدثت الفتنة بكل فصولها، وفيه قامت دولة السلالة الأموية، ونشأت المقاومات والثورات، ثورة الخوارج، وفيهتكون التشيع وكل التاريخ الدرامي المرتبط به، ولم يكد القرن الثاني يطل حتى كانت الدولة العباسية لتتحول شروط وأطر إنتاج المعرفة تحولا كبيرا، هذا التزاحم لأسماء الأبطال، الملاحم، القراء، العلماء، الخلفاء، الفتن والمحن، تنتهي وقد إنجلى غبار المعارك الدموية والفكرية إلى أحداث تقرأ مرتبة ومنتقاة في كتاب "تاريخ الامم والملوك"، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، كيف تم تغطية هذه المسافة الزمنية –ثلاثة قرون– من أحداث الفتنة إلى الإخباريين إلى المؤرخين، وكيف ارتبط ذلك بتطور نظام الحكم وعلاقات القوى المشكلة للمجتمع العربي الإسلامي؟ الإجابة عن هذه الأسئلة منوطة بالعودة إلى الطبري من خلال استقصاء مصادره لرصد أهم المحطات النوعية وعلاقتها بتطور الأوضاع الاجتماعية، يربط" هشام جعيط" بين الفتنة الثانية (63هـ/73هـ) وظهور وعي تاريخي تمخض عن ظهور جيل من مجمعي الأخبار بصورة شفهية محضة، أصبح بعضهم متخصصا ومحترفا، النموذج المثالي لهذا الجيل ولهذا الوعي التاريخي، الشعبي ت105هـ وقد اشتغل هذا الجيل في الفترة الواقعة بين 80هـ و 120هـ "إن النظرة العامة إلى قاطرة الحوادث الكبرى ربما جرى جمعها وصوغها في الكوفة من قبل محترفي الذاكرة الجماعية الأكثر قدما، الذين لا يفصلهم سوى جيل عن الحرب الأهلية – الفتنة–"[2]، وفي مستوى ثاني ظهر جيل ثاني من الرواة شكلوا جسرا بين جيل الشعبي وجيل سيف بن عمر، وهذا الجيل اشتغل في الفترة الممتدة ما بين 100هـ و140هـ، كانوا قبل عصر التدوين وسلموا موروثهم الشفهي إلى الجيل الذي شكل القاعدة والأساس لقيام تأليف عربي، جيل سيف بن عمر ت173هـ

---

[1]–أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 564.

[2]–جعيط، هشام ، الفتنة، ص 152 .

وأبي مخنف 157هـ، كجيل مدون وجامع للمادة التاريخية، وهؤلاء صنفوا وكتبوا في الفترة الواقعة بين 120هـ و150هـ أي في عصر التدوين وعن هؤلاء، يأخذ الطبري مادته التاريخية.

وهكذا فالمسافة الزمنية التي تربط أحداثا هامة كالفتنة والإخباريين تقدر بقرن أو يزيد والمسافة الزمنية التي تربط بين هؤلاء الإخباريين والمؤرخين الجامعيين كالطبري والبلاذري فتقدر بقرنيين من الزمن، ورغم هذه المسافة الزمنية إلا أن المادة التاريخية منسجمة ومتواصلة، تنقل العالم الذهني لتلك القرون، وخاصة القرن الأول، الذي يبدو أنه رسم وأعيد بناؤه وحفظه بفعل هؤلاء الإخباريين الذين ظهروا في القرن الثاني للهجرة، كجسر عبر ويعبر من خلاله كل تراث الإسلام في خط متواصل إلى مرحلة اختبار المصادر، إجراء المقابلات بينها، الترجيح والانتقاء ثم دمج الروايات و بناءها وفق هيكل ومخطط عام تأسيسا لعلم التاريخ لأنه لا علم إلا بالكلي وهذا لتجاوز الكتابات الجزئية أي المتعلقة بأحداث متفرقة وبموضوعات مجزأة وأزمنة وأمكنة متباينة و متباعدة، إنها محطة الطبري والبلاذري بكل تأكيد، ولكن لحظة الطبري والبلاذري ما كانت لتأتي لولا عمل هذا الجيل من الإخباريين"فبدونهم لا تاريخ إسلامي قط، ولا عملية أدلجة ممكنة في الأحزاب والفرق والمذاهب، وقبل ذلك، فلولا هذا الجمهور الضيق والمجهول أو شبه المجهول من الرواة الأوائل لروايات لا تزال شفوية، لكانت القطيعة التامة مع الماضي"[1]

من الرواية إلى المنوغرافيات إلى التاريخ العام، القرن الأول قرن الروايات، القرن الثاني قرن المنوغرافيات، والقرن الثالث قرن التاريخ، هل لهذا التطور علاقة بنمط سلطة السلالة الأموية فالعباسية؟

ولا شك ان الرواية الشفهية بطبيعتها تقوم على الاسترسال وعدم خضوعها لشكل وقالب محددين، حيث يمكن صياغتها على أكثر من شكل، فهي تفلت بطبيعتها من عقال المراقبة، أنها لا تنسب حتى لمؤلف بعينه يمكن أن يسأل عنها أخلاقيا و سياسيا، وإذا كانت هناك ظروف موضوعية لانتشار الثقافة الشفهية في القرن الأول فلا شك أنه من ضمن تلك الظروف و العوامل ماله صلة بالسياسة والشرعية، لقد أفرزت الفتنة ثلاث فرق سياسية، خوارج، شيعة وسلطة أموية، وكان الماضي، ماضي الإسلام خاصة بعد وفاة النبي محمد وأحداث الفتنة يشكل مرجعا تستمد منه كل القوى شرعية وجودها وتصوغ منهأيديولوجيتها التي تبرر إما المقاومة، الثورة والخروج أو تبرر التشبث بالسلطة، وعلى امتداد الحكم الأموي كان الصراع الأموي الهاشمي يظهر في شكل ثورات من فترة لأخرى، ولكنه

---

(1)-المرجع السابق ، الفتنة، ص157

صراع كان يدار بوسائل وأدوات ذات طبيعة معرفية وايديولوجية بشكل متواصل، في شكل حرب دعائية، التلاعن، التنابز، اختلاق القصص ووضع الأحاديث التي تذكر بفضل معاوية و تحط من قدر وشأن كل المتنافسين، وفي مقابل ذلك ستنشأ كل الأدبيات التبجيلية والتي تضفي الطابع الدرامي على تاريخ الأئمة بداية من الفتنة الثانية –مقتل الحسين– وفي هذا السياق يشير الباحث "هشام جعيط" إلى ظاهرة انطلاق التدوين التاريخي من عقاله إبان، الحكم العباسي مع الجيل الثاني، جيل سيف ونصرو أبي مخنف، هذا الأخير كان بإمكانه وحسب سيرته الذاتية أن يكتب قبل 132هـ لكنه لم يفعل، ولابد أن ذلك مرتبط بالمراقبة، رقابة الدولة الأموية على التأليف التاريخي المرتبط بالفتنة والهاشميين "فالمسألة لا تتعلق بالمسافة الزمنية بقدر ما تتعلق بالرقابة التي من الأقرب أن تكون الدولة الأموية قد فرضتها على استقصاءات كهذه تتصل بالسياسة اتصالا حميما، وبالتالي يمكن الافتراض أن الألسن والأقلام لم تنطلق إلا مع قيام السلالة الجديدة بأمر الخلافة لا شك أن العباسيين كانوا يشعرون بحاجة ملحة إلى تصحيح الرؤية التاريخية للماضي التي غيبها الأمويون تغيبا شديدا"[1]هذا التغيب طال أخبارا محددة، أسماء وجهات بعينها لأسباب سياسية، طال هذا التغييبكذلك، تاريخ و ثقافات شعوب وقوميات دخلت الإسلام ، بسبب مركزية السلطة الأموية في تسيير الأقاليم بالاعتماد على العنصر العربي، ولم تكن في نهاية القرن الأول للهجرة قد حدثت تغيرات أو تطورات نوعية في الصراع المذهبي، أي صراع القوى التي تشكل الخريطة المعرفية و السياسية للقرن الأول والثلث الأول من القرن الثاني عكس ما جرت عليه الأمور مع قيام السلالة العباسية، حيث احتاجت السلطة الجديدة إلى إثبات شرعيتها أمام منافسيها أمام أبناء عمومتهم الشيعة الطالبين، وتغيير الاتجاهات والآراء وتصحيح الرؤى التي كانت قد نشرت وسادت ابان الحكم الأموي وذلك من خلال إعادة النظر في ايديولوجيا الإمامة وموقع مؤسسة الخلافة وإفساح المجال لشعوب غير عربية للعب دورها في الدولة ومؤسساتها،الجيش الإدارة، وفي المجال المعرفي راحت نخب غير عربية تعبر عن هويتها الثقافية بإحياء تراثها وتمجيده، وهكذا ترجمت الآداب السلطانية وسير الملوك، أي أنه بموازاة عملية التدوين كان ابن المقفع على سبيل المثال يدون في السياسة والأدب والتاريخ الفارسي، كما تم فسح المجال لعرب الأطراف، عرب الجنوب والشمال وشرق الجزيرة للتعبير عن وجودها ومساهمتها في التاريخ العام لدولة الإسلام، وذلك من خلال أعمال "وهب بن منبه" و"هشام الكلبي"، "لقد اهتدت الخلافة بعد تجارب عديدة، خاصة أيام المتوكل، الى سن سياسة تعايش بين الجماعات المتصارعة وذلك بإدماجها تدريجيا في حظيرة الدولة وبالمساهمة في استغلال الثروة و النفوذ، ومن عبارات ذلك

---

[1]- المرجع السابق، ص 154.

الإدماج، من نتائج ايديولوجيا الوحدة والجماعة، توسيع نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية"[1] ، كما نسجل إجراءا آخر لدعم هذا التوجه الإدماجي، يتمثل في نقل عاصمة الحكم من مجال الشام إلى المجال العراقي والايراني، الكوفة ثمبغداد بعد أن تم بناؤها سنة 146هـ والتي بتأسيسها أصبحت مدينة عباسية خالصة غير مثقلة بالتاريخ كما هو الشأن بالنسبة للكوفة و البصرة، مدينة حيادية يمكن لكل الفئات والاتجاهات أن تبني لها تاريخا جديدا فيها، وعلى الصعيد المعرفي وفي إطار استراتيجية الإدماج هذه بنت السلطة العباسية سياستها على الانفتاح أكثر على الاتجاهات الكلامية، المعتزلة بشكل خاص والفرق الإسلامية المعتدلة كالشيعة الزيدية، دون أن ننسى التطور الحاصل في المجال الاقتصادي، هذه التحولات تضافرت من أجل تحبيذ المصالحة بين المذهبية والعقائدية المختلفة ثم توسيع الفضول التاريخي بشكل خاص، وهكذا " تجلت القوة الاستيعابية والدمجية للمجتمع الجديد عن طريق الموقف العقلاني لحركة المعتزلة والأهمية المتزايدة للحزب الشيعي المعتدل" [2]ستنعكس هذه السياسة الدمجية على مجال المعرفة وأنظمة إنتاجها، فعلى مستوى علم أصول الفقه، حسم الشافعي الصراع بين الرأي و الحديث، ولاحقا و نتيجة لسياسة المأمون ستتأسس مدرسة بغداد ذات الطابع العقلاني في الكلام والنحو وفي التأليف التاريخي الذي أصبح مع الطبري نموذجا للدمج والمصالحة بين المذاهب المختلفة ومصالح الجماعات المتنافسة، فقد أفسح المجال لتواريخ غي عربية للتعبير عن نفسها، وأفسح المجال لكثير من المصادر و الروايات من هذه الجهة ومن تلك، ومارس عليها جميعا عملية المقابلة والمقارنة والموازنة، يعلق حكمه في سياقات تاركا للقارئ حرية الاختيار ويحسم ويرجح في سياقات أخرى حيث يترك لنفسه مجال الكلام "قال جعفر..." ومن المؤكد أن انتقاله من مجال تكوين لآخر، القرآن والتفسير وفي مجال الفقه رسم لنفسه وجهة خاصة به، أي مذهبا قائما في التفسير والفقه، لقد شكل تاريخه مجالا تتوزع فيه هذه المعارف – التفسير، الحديث، اللغة والأدب– مادة ومنهجا، حيث يتيح الفرصة للمحدثين في السياقات التي تقتضي تدخلهم ويتيح الفرصة للإخباريين في سياقات أخرى، لذا كان تاريخ الطبري من وجهة "نظر التاريخ الإسلامي نفسه يمشي إلى أقصى حد في اتجاه التوفيق وتحقيق التناغم بين التراثين الشيعي والسني، لقد وصل في عملية المصالحة إلى حد لن يستطيع الفكر الإسلامي أن يتجاوزه"[3]

---

[1]- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ص 81.

[2]- أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 563.

[3]- المرجع ذاته، ص 564.

وقبل أن نخرج من هذا النموذج، علينا أن نستغل الموقف للوقوف على ثوابت التأليف التاريخي العربي، تلك الثوابت التي تشكل القاسم المشترك الذي يضم جميع المعارف إلى نظام فكري واحد.

كيف يتمثل المؤرخ عامل الزمني بإبعاده، ماضي، حاضر، مستقبل؟

وبدون أن نغوص في تلمس المعنى لهذه المفاهيم في التأريخ العربي، كشكل من أشكال فلسفة التاريخ، نعرف أن الحوادث التاريخية بالنسبة للمؤلف التاريخي تحدث بشكل متصل، والإطار ألزماني والمكاني لهذه الأحداث في كل زمان ومكان لا تخرج عن القيم الأخلاقية والدينية المتقابلة: خير/شر، سلب/إيجاب، إيمان/كفر، ظلال/هدى. فهي أي الأحداث أما تكون متطابقة مع الإرادة الإلهية أو متعارضة معها .التاريخ مجال معركة دائمة بين الحق و الباطل، ومصير هذه المعركة محسوم لصالح الحق، انه تصور دوري دائري للتاريخ الخاضع للإرادة الإلهية، ولكن في محيط هذه الدائرة نقطة ارتكاز أو معلم لما قبل أو بعد، هذه النقطة تتمثل في تاريخ النبوة التي تشكل النموذج المثالي الأعلى، "مركز الثقل يوجد هنا في الوسط، لا في البداية كما عند بعض الشعوب القديمة ولا في النهاية كما في النظريات المهدوية، داخل وخارج الإسلام"[1]وهذه النواة أي السيرة بكل مراحلها، تتكرر بشكل أو بآخر في التواريخ الطبقية، أي تواريخ السلالات، العباسيون، الفاطميون، المرابطون، الموحدون...سيتمثلون هذا النموذج في بناء حركاتهم تاريخيا، أي جعل تاريخهم يعيد النموذج كقدوة وأسوة حسنة قد تم إعادتها مما يعطي لتلك الحركات كل الشرعية في الوجود على صعيد الزمن والتاريخ وعلى صعيد الواقع الاجتماعي والسياسي إزاء الآخر، فهذه، السيرة النموذج لا تروى كما يقول "العروي" مرة واحدة لأنها تنحصر في حياة النبي صلى الله عليه وسلم "بل تتجدد في التواريخ الخصوصية لأنها تلعب دور النمط، أي البنية، الخفية التي تفعل وتبوب عليها تلك التواريخ المحلية"[2]

هذا الإلحاح على استعادة هذا النموذج على صعيد التأليف التاريخي الطبقي والمرتبط بشكل مباشر بالسلالات الحاكمة، أي مرتبط بالسلطة وشرعيتها يؤكد مرة أخرى على قيمة السيادة العليا في إعطاء الشرعية، هذه السيادة العليا التي ظلت مستمرة ومراقبة للتاريخ والواقع بواسطة التشريع، تستمر كذلك بواسطة الإبداع والتأليف التاريخيين بإعادة إنتاجها من خلال تمثل التاريخ النواة، تجربة المدينة المستودع التاريخي للسيادة العليا، وهكذا، فالصراع بين سفحي الثقافة العربية الإسلامية، الشيعة والسنة على السلطة هو صراع في المقام الأول على المشروعية، على السيادة العليا، ولذا ورغم

---

[1]– العروي، عبد الله، العرب و الفكر التاريخي، ص 85.

[2]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها..

الصراعات والاختلاف بينهما في كيفية الرواية وطرائق استخدام التاريخ، الا أنهما يصدران عن نفس التصور لوظيفة التاريخ وعن نفس النموذج، لذا "يمكننا منذ الآن التأكد من الحقيقة التالية: ألا وهي أن كليهما يحرصان على قيادة العمل السياسي الحاضر وتوجيهه طبقا للتجربة الروحية والزمنية للنبي صلى الله عليه وسلم، وإذن فمثالهما الأعلى واحد على رغم من كل الاختلافات العقائدية والصراعات الدموية التي حصلت بينهما"[1]

سيتطعم التأليف التاريخي لاحقا بالنزعة العقلانية والفلسفية، خاصة في القرن 4هـ مع مسكويه كنموذج من خلال كتابه "تجارب الأمم" ورغم كل هذا التطور والتنوع ظل التاريخ "يخضع لهدفين: تسويغ شرعي كما رأينا لسلطة قائد الأمة، واستخلاص "مغزى" الحوادث الماضية لإنذار الناس كما يقول القرآن فيما يتعلق بالأعمال المفروضة والأفعال المحرمة"[2]

الأهداف السياسية المتمثلة في تبرير سلطة الخليفة العباسي أو مبرر الخروج والثورة لتنصيب شرعية جديدة، ناهيك عن الهدف الديني والأخلاقي، أي التاريخ كعبرة،هي الأهداف التي ظلت تؤطر التأليف التاريخي ، ليظل التاريخ ينشد دائما زمنا نموذجا يقع في الماضي ولكنه حاضر في التمثل العام أو في المخيال الاجتماعي، هذا الأخير، كان التاريخ ولا يزال يمثل أحد روافده الأساسية التي تغذيه، وبالتالي يبقى الاقتداء والرجوع دائما إلى أصل أو نموذج يشكل واحدة من ثوابت الثقافة العربية الإسلامية ولا يخرج التاريخ عن كونه معرفة "ترتبط بالأدب الواسع، أدب الاقتداء حيث تتأكد السمات الأكثر ثباتا في كل الفكر العربي الإسلامي"[3].

الخطاب التاريخي وكما تم عرضه منذ نشأته كقصة وخبر إلى رواية و "منوغرافيات" إلى تاريخ عام في الجهة السنية من خلال نموذج الطبري يختزل الممارسة العلمية في إسلام العصر الوسيط حتى مشارف القرن 4هـ، والاختزال يعني هنا الصيغة الرياضية التي تحيد الكثرة والتنوع والتحول وصولا إلى ما لا يختزل أي إلى الجوهري أو البنية، وهكذا، تندرج المعرفة التاريخية ضمن التطور العام للمعرفة في الإسلام، من حيث ارتباط هذا الحقل المعرفي بالنص وبالسنة، والمؤلف التاريخي سيظهر بعد عصر التدوين، بعد أن يتسلم منوغرافيات كتواريخ مجزأة وغير مرتبة، والتي بدورها انبثقت من الرواية كقصة وخبر، فيتحدد العالم على هذا المستوى كما في أي علم من العلوم البيانية، بكونه مدونا ومصنفا، أي جامع ومنظم لمواد معرفية في صيغة كلية تعطيها هويتها كحقل معرفي متميز، وفي هذا الإطار توضع

---

[1]- أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 562/561.

[2]- أركون، محمد، الفكر العربي، ص 103.

[3]-المرجع ذاته، ص 104.

شروط لصحة الخبر التاريخي على غرار شروط صحة العلم التي تؤسس "الحقيقة" بالمفهوم الذي أشرنا إليه سابقا، وكما بينا لاحقا، الصراع على صحة شروط العلم هو في الحقيقة صراع على امتلاك واحتكار المرجعية التي تبرر الحاضر، الحاضر السياسي والأيديولوجي، وهكذا رأينا كيف شكلت تجربة المدينة في مرحلتها النبوية خاصة، بنية أو نمطا تحاول التواريخ الطبقية إعادتها، اي بناء تجربتها السياسية وفق ذلك النموذج إلتماسا و إثباتا للشرعية، هكذا فعلت كل السلالات التي حكمت في إسلام العصر الوسيط، وهكذا تفعل الآن كل الحركات الموصوفة بأنها إسلامية ، الجهادية منها خاصة؛لا يخرج التأليف التاريخي إذن عن ما كان قد حددناه كأرضية فكرية تقف عليها جميع العقول المشتغلة على الساحة الإسلامية، أي الرجوع إلى سلطة مأذونة كائنة في الماضي.

المحنة والامتحان هل يختزلان علاقة العالم بالسلطان؟

سيكون هذا المطلب محطة مهمة في علاقة العالم بالسلطان، المعرفة بالسلطة أو الصدام السلطتين، سلطة العالموسلطة السلطان، إذ على مستوى المحنة حدث التماس المادي والرمزي بين السلطتين، حيث انتقلت العلاقة إلى الضفة الأخرى، ضفة ممارسة العنف المادي والرمزي، ولكن هل المحنة تختزل علاقة السلطة بالمعرفة في حضارتنا؟ نطرح هذا السؤال لأن السلطة امتحنت من امتحنتهم باسم المعرفة وباسم "الحقيقة"، واستعملت نمطا من المعرفة في ذلك وجندت أصحاب معارف أي علماء كممتحنين لزملائهم في الطرف الآخر، لتنقلب الأدوار لاحقا حيث تبقى السلطة هي هي، لكن يتغير موقع الجلاد والضحية.

تدل عدد الكتابات ونوعيتها التي ألفت عن المحن، على حضور وعي قوي بتمايز مجال المعرفة عن مجال السلطة وعن تعارض مطلبيهما، فلو عدنا إلى "كتاب المحن" "لأبي العرب محمد بن تميم التميمي" ت333هـ ومن خلال مقدمة محققه "يحي وهيب الجبوري"، نحصي أربعة عشر مصنفا في المحنة، خمسة منها صنفت في محنة أحمد بن حنبل، أما في العصر الحديث وبتأثير من الكتابات المعاصرة التي تناولت علاقة السلطة بالمعرفة، كتابات "فوكو" خاصة، انكب مستشرقون وباحثون عرب على تناول المحنة، وستكون أبحاث "أحمد أمين" و"الجابري" و"أركون" و"فهمي جدعان" وبحث "نيمرودهورويتر" حول أحمد بن حنبل مادة لهذا المطلب والذي سنذهب فيه إلى ما هو جوهري في محن العلماء، علاقة المعرفي بالسياسي أو علاقة السلطتين: سلطة المعرفة بسلطة السياسي ، وذلك عبر استقصاء تاريخي للمفهوم والتوقف عند أهم محطات ذلك التاريخ: محنة أهل الحديث والدلالة السياسية لها وأخيرا المحنة المضادة حيث تتبدل الأدوار والمواقع من خلال "الانقلاب السني"

و"الاعتقاد القادري" لنحاول من خلال كل هذا استنتاج ثوابت علاقة صاحب المعرفة أو صاحب القلم يصاحب السبف بالأسس واليوم.

لا نعرف على وجه الدقة متى حازت مادة محنة على الدلالة الاصطلاحية التي نجدها في لسان العرب "لإبن منظور" فمن الناحية الاشتقاقية ، ترتبط المحنة بجملة من الدلالات: الاختبار، الامتحان، النظر والتدبير في القول، وتهذيب الشيء وتصفيته كما نمتحن الفضة بالنار وصولا إلى أصلها الذي يعني الضرب بالسوط، ويستقر ابن منظور عندما نعتبره دلالة اصطلاحية من خلال تحليل "الشعبي" لهذا المفهوم حيث يقول: "وفي حديث الشعبي: المحنة بدعة، هي أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه ويقول: فعلت كذا وفعلت كذا، فلا يزال به حتى يقول ما لم يفعله أو ما لا يجوز قوله، يعني أن هذا القول بدعة"[1]، وإذا أخذنا المحنة بهذا المعنى الأخير وجدنا أنها تتألف من العناصر التالية:

- سلطان مدعي.
- مدعي عليه – العالم-.
- دعوى -تهمة دينية باطنها سياسي، بدعة في القول أوفي العمل.
- استخدام العنف المادي والرمزي: التهديد، التعذيب، التشهير، السجن، النفي، الإقامة الجبرية، المصادرة، القتل، يهدف تغير الاتجاه والموقف.

وهذه العناصر التي تكون المحنة منوطة كما نلاحظ بوجود مجالين متمايزين متنافسين، مجال رجل السياسة -السلطان-ومجال رجل العلم ومجال أو حقل التنافس بينهما، الحقل الرمزي وما يحويه من موارد رمزية: سيادة عليا تراث، رأسمال رمزي، وحيث أن السلطان يدعي امتلاكه لهذا المجال والعالم ليس إلا مؤتمنا من قبل السلطان باعتباره خليفة لصاحب الشرع -النبي-. والعالم يدعي أنه الوصي والقيم على هذا الإرث، إرث النبوة باعتبار العلماء ورثة الأنبياء، الأمر الذي يعطيه حق ممارسة الحسبة على السلطان نفسه، يتعلق الأمر إذن بنشوء قناعات ووعي بمكان ودور كل طرف، ومن ثم نشوء رؤى مختلفة متعارضة ومتصارعة نظرا لاختلاف موقع وزاوية الرؤية لكل طرف للمسائل الكبيرة المرتبطة بسلطان السياسة وسلطان العلم، هذه الحالة نشأت وتعمقت منذ أيام معاوية الذي سيدشن باسم حق السلطان وسلطته التقديرية في النظر للمسائل، المحن، والامتحان، انطلاقا من العمل على تغيير اتجاهات وميولات الناس السياسية والعاطفية تجاه علي وآل البيت عامة، وممارسة عنف رمزي بسب وذم علي وآل بيته وشيعته، وإرغام أئمة المساجد بلعن علي وقتلة عثمان من على منابر المساجد

---

[1]- http://II.Librory.Islamweb.net/newlibrory/display-boo.

كأمكنة رمزية للحقيقة الدينية يمارس فيها لعن علي كفعل رمزي كذلك يفيد الإخراج من الملة والجماعة والحرمان من رحمة الله وعنايته، وهكذا سيلقى"حجر بن عدى الكندي" حتفه إعداما مع سبعة من أصحابه لعدم إذعانهم لإرادة معاوية، و"حجر بن عدي" من القراء وأصحاب علي له ماضي ثوري، فهؤلاء فيما نعلم أول من قتلوا بعد امتحان لإرغامهم علىالعدول عن مواقفهم وآرائهم من قبل السلطان، وكتب المحن ككتاب "مقاتل الطالبيين" "لأبي الفرج الاصفهاني"، وكتاب "أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام" " لابن حبيب" بالإضافة إلى الكتاب الجامع للمقاتل والمحن "كتاب المحن" "لأبي العربي محمد بن أحمد بن تميم التميمي"، سطرت تاريخا متواصلا لكل أنواع الامتحانات والمحن التي تعرض لها العلماء ووجوه الناس –النخبة– نتيجة لتعارض آرائهم ومواقعهم مع مواقف وآراء السلطان، وهكذا قتل "سعيد بن جبير"، وضرب بالسوط "سعيد بن المسيب" بسبب رفضه مبايعة ابني عبد الملك بن مروان، الوليد وسليمان دفعة واحدة، ثم تتولى محن العلماء مع السلطان، أمويا كان أم عباسيا، محن مالك وأبي حنيفة والشافعي، وغيرهم و قبلهم حبس "أبو جعفر المنصور" "ابن الجريج" و"عباد بن كثير" و"الثوري "، وحتى لاننساق مع التوجه الانتقائي لكتب المحن والمقاتل، يجب أن نذكر محن ومقاتل المتكلمين والمتصوفة والكتاب، هؤلاء محنهم لا تذكرهم كتب المحن، ككتاب المحن لأبي العرب تميم التميمي، حيث قتل "جهم صفوان" ورفيقه، و"عمر المقصوص"، و"الجعد بن درهم"، و"عبد الحميد الكاتب" و"ابن المقفع"ومأساة"الحلاج"، واعدام "السهروردي...ألخ والقائمة تطول إلا أنه يجب قبل الاستمرار وصولا إلى محنة "خلق القرآن" التوقف عند ظاهرة لها علاقة بتطور مجال المعرفة ومجال السياسة، حيث انه وحتى العهد العباسي وبداية من خلافة "المهدي، أبو عبد الله محمد بن المنصور" ت169هـ ستظهر السلطة كجبهة ضد فئة ما يسمى "الزنادقة" ثم بعد ذلك فئة المحدثين كاتجاه ضمن جبهة أوسع هي أهل السنة والجماعة، بمعنى أن الأمر تطور من امتحانات ومحن موجهة لأفراد إلى محن وامتحانات لاتجاهات ومذاهب وهذا يؤشر على نمو وتطور مجال المعرفة وإزدياد تميزه واستقلاله عن المجال السياسي؛ واستدراكا لمدلولات المحنة، وبغض النظر عن دعاوى الممتحن الذي هو السلطان فإن الدعوى ذات طبيعة سياسية فحواها وكما أسلفنا عمل السلطان على احتواء سلطة المعرفة وتطويعها لسلطته، بحجج تتراوح بين ما هو ديني "طاعة أولى الأمر" وما هو واقعي سياسي متصل كذلك بالدين، تجنيب "الفتنة وافتراق الكلمة" "وفي جميع الأحوال فـ"العالم" إنما يمتحن بكونه يمتلك سلطة، هي سلطة التحدث باسم الدين، أي باسم الشرعية، ولأنه، كذلك يحظى بمساندة "العامة" أو ما نعبر عنه نحن اليوم بـ"الجماهير الشعبية""[1]،

---

(1)– الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل وتكية، ابن رشد، ص 66.

وبمجرد ما تدخل سلطة أو قوة في مواجهة قوة ويصبح الرهان بينهما امتلاك المجال العام والاستحواذ عليه، فإننا نكون في قلب السياسة من أجل ذلك كانت المحنة في جوهرها سياسية، "وإذا رجعنا إلى تاريخ محن العلماء في الإسلام، فإننا نجدها ذات أسباب سياسية، في الأغلب الأعم منها، فليس هناك في الإسلام من العلماء من تعرض للاضطهاد والمحنة في طرف الحكام من أن يكون لذلك سبب سياسي"[1].

هذا التوقف عند دلالة المحنة لغة واصطلاحا وإبراز تطور دلالتها في علاقة بتطور المجال السياسي والمجال المعرفي، من محنة العلماء وكأفراد إلى محن المعرفة كاتجاهات ومذاهب، وتشكل محنة "خلق القرآن" محطة رئيسية في تاريخ المحن وفي تاريخ العلاقة بين المعرفة والسلطة في الإسلام، لذلك باتت قيمينه بالدرس والبحث لاستجلاء تلك العلاقة ونتائجها في السياق الإسلامي.

وفاءا للمبدأ المنهجي الذي كنا قد أعلنا عنه سابقا، والذي يقوم على الذهاب من الإطار التاريخي والسوسيولوجي العام إلى الحدث أو إلى الفعل أو الشخص كمتحدد ضمن هذا الإطار، فإنه وطبقا لذلك يتعين تحديد الإطار التاريخي بجميع عناصره السياسية، السوسيولوجية والمعرفية، الذي حدثت في إطاره محنة "خلق القرآن" وطبقا لذلك تحديد العناصر الفاعلة والمنفعلة بهذا الإطار والمرتبطة بمحنة "خلق القرآن" ، أما الإطار التاريخي العام المحدد، فهو طبيعة النظام السياسي لدولة السلالة العباسية وبالتحديد في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة، أما العناصر الفاعلة والمنفعلة المحددة من قبل هذا الإطار فهي: علماء الكلام، المعتزلة منهم خاصة، إذ نطرح قضية ما مدى مسؤوليتهم في إثارة محنة "خلق القرآن" وصيرورتها، ثم هناك الأحناف– نسبة إلى أبي حنيفة– ثم هناك "أهل السنة والجماعة"، أهل الحديث منهم خاصة ثم مؤسسة الخلافة وعلى رأسها الشخصية المثيرة للجدل، المأمون ومن خلفوه في الحكم، المعتصم والواثق الذان سلكا مسلكه، تحديد العلاقة بين هذه العناصر فيما بينها، وعلاقة كل هذه العناصر مجتمعة بالإطار التاريخي العام، سيكشف طبيعة العلاقة بين السياسي والمعرفي والعلاقة بين رجل السياسة والعالم.

سنتكلم الآن إجمالا ما سنتناولوه تفصيلا في الفصل القادم، عن طبيعة النظام السياسي لدولة الخلافة العباسية، لأننا نرى وجود علاقة ارتباط سببي بين النظام السياسي للعباسيين والأفعال السياسية لخلفائها بما في ذلك مواقفهم وإجراءاتهم المتخذة في حق المجال المعرفي، كما نرى وجود ارتباط سببي بين متغير قوة مؤسسة الخلافة ومتغير علاقة العلماء بالسلطة. لقد بينا في المبحث السابق عملية

---

[1]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

تحول دولة الخلافة إلى دولة ملك، حيث يظهر السياسي ويتميز عن المجال الديني والمعرفي، وبينا كيف عملت السلطة على استثمار السيادة العليا أو ذروة المشروعية كآلية من آليات السلطة بعد أن كانت تسبق زمنيا وأنطولوجيا السلطة، وفي خضم ذلك تشتغل المعارضة والمقاومة الشيعية بمختلف تياراتها تحت سقف الدعوة للرضا من آل البيت، حيث كانت تنشط هذه الدعوة سرا في المجال العراقي الإيراني، الكوفة وخرسان بشكل خاص، اذ ستتبلور إيديولوجيا الإمامة القائمة على بناء صورة مثالية نموذجية للإمام مستعيدة نموذج النبي كمشرع للعلم المعصوم ، إذ يغدو الإمام من هذا المنظور رأس الأمة المنصوص عليه بالنص والوارث لأسرار النبوة ومستودعا للعلم بوصية من سابقه من الأئمة وصولا لعلي فالنبي محمد، ليصبح منصب الإمام منصبا يجمع بين القيادة الروحية والسياسية، إنه منصب مقدس بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وقد ضاعف هذا التصور والتمثل للإمام أن هذه الدعوة قد نشأت في محيط حاضن، يزخر بالقابلية المعرفية والأنتروبولوجيةلهكذا تمثل وتصور للإمام، ففي المجال العراقي الإيراني، المعرفة ذات طبيعة عرفانية وغنوصية، كما أنه مجال تاريخي له تجربته التاريخية السياسية المتمثلة في تقديس منصب الملك كمسجد للسلطة الدينية والسياسية وهي ما حاولت الأيديولوجيا السلطانية من خلال "رسالة الصحابة" "لإبن المقفع" استعادته، وهكذا ستنشأ الدعوة العباسية تحت غطاء الدعوة الشيعية، حازت على شرعية الدعوة كما يدعي بنو العباس عندما أوصى الإمام "أبو هشام" بالإمامة "لمحمد بن علي بن عبد الله بن العباس"، المهم في الأمر أن الدعوة والثورة العباسيتين قامتا على أيديولوجيا الإمامة، بجميع مكوناتها وعناصرها وتشبعت تماما بهذه الأيديولوجيا التي كونت صورة للخليفة العباسي باعتباره إماما، وقد عمل خلفاء بني العباس على ممارسة هذه الصورة سياسيا، أي كأئمة في الدين والدنيا، مجتهدين في الدين وحارسين عليه وفي نفس الوقت يقومون على رأس الأمة كقادة سياسين يجسدون وحدتها، سنضيف إلى هذا الاعتبار المهم جدا، إعتبار آخر هو تأثير إيديولوجيا الشيعة الزيدية وعن طريقها تأثير المعتزلة الأوائل، الأمر الذي سيشكل الوجه الآخر لهذا النظام، التشيع الزيدي سيسم النظام السياسي العباسي بطابع العقلانية، الواقعية السياسية والمرونة مما يفسر ذلك التعدد والتنوع لحد التعارض في السياسات التي اتبعها الخلفاء إزاء القضايا السياسية والمعرفية التي واجهوها، كما نضيف إلى هذا عامل قوة مؤسسة الخلافة، فحتى عهد المتوكل كان الخلفاء يمارسون كل سلطات الخليفة ومهامه، وبعده سيتولى أمراء التغلب على السلطة السياسية المتمثلة في إدارة شؤون الدولة، لتبقى السلطة الرمزية لمؤسسة الخلافة حتى سقوطها في عام 656 هـ، وخلال هذه الفترة ستحدد علاقة العالم بالخليفة بنمط جديد من العلاقة، سيجسده علماء على غرار الباقلاني والجويني والماوردي والغزالي، هذا الإطار التاريخي هام، لأنه يفسر ذلك التدخل المباشر والعنيف في أحيان كثيرة في إدارة المجال الديني وما يرتبط به من معارف، ويفسر كذلك ذلك

التقلب الظاهري في مواقف الخلفاء من القضايا التي كانت تعرض عليهم ولابد من استدعاء ما يسمى بالإيديولوجيا السلطانية كنمط من المعرفة السياسية العملية والتي يمثلها "ابن المقفع"، الذي يماثل نظيره في تاريخ الفكر السياسي الغربي، "مكيافيلي" هنا "رسالة الصحابة" وهناك "الأمير"، فرسالة الصحابة كتبها "ابن المقفع""لأبي جعفر المنصور" ، كانت تنظيرا لمقام الخليفة كما انتجتها وكرستها إيديولوجيا الإمامة، بحيث يجب طاعته في كل أمور التدبير والرأي، أي السلطة التشريعية والتنفيذية، أما عدم طاعة الإمام في معصية الله- لا طاعة لمخلوق في معصية الله- فلاتكون إلا في عزائم الفرائض من صلاة وصيام وحج وحدود... بل إن الإمام وهكذا يسمى في "رسالة الصحابة" يجب أن تلحق به صلاحيات الأقضية والأحكام والنزاعات فلا يحكم فيها بقياس أو برأي مجتهد، فتختلف الأحكام من قاضي لآخر ومن بلد لآخر، فيعود إليه حق الاجتهاد فيها برأيه توحيدا للأحكام والأقضية، لدرجة أن ابن المقفع يقترح وضع مذكرة قضائية جامعة يصدرها الإمام تكون مرتكزا للأحكام في كل الأمصار.

نعتقد أن ضمن هذا الإطار يجب أن نموقع محنة خلق القرآن من أجل فهمها وتفهم مواقف وإجراءات أطرافها، فإلى تلك الأطراف أو العناصر المكونة لها نتيجة.

بوفاة هرون أبوجعفر الرشيد -170هـ-193هـ- تسلم الخلافة من بعده جيل جديد من بني العباس، الأمين والمأمون والمعتصم على التوالي ثم الواثق والمتوكل ابنا المعتصم،إستهل هذا الجيل القرن الثالث إلى غاية 247هـ، سنة اغتيال المتوكل، أي حوالي النصف الأول من القرن الثالث، خلال هذه الفترة وقعت المحنة وما أسميناه "بالمحنة المضادة" وكما حددنا سابقا، فإن الإطار التاريخي العام يضم الفاعلين التاليين: السلطة ممثلة بالخليفة، المأمون المعتصم ثم الواثق، فالمتوكل الذي أوقف المحنة ولكنه دشن محنة مضادة ستبلغ ذروتها بإصدار الخليفة القادر بالله ت422هـ- ما يسمى بالاعتقاد القادري، فالمتكلمون بجميع اتجاهاتهم، معتزلة، مرجئة، جهمية، وأصحاب الرأي في الفقه- الأحناف- فأصحاب الحديث، و إذا كان لنا أن نضع هؤلاء الفاعلين في فئات تقوم بينهم علاقة تقابل، سنجد الفئة الأولى وتضم الخليفة، الإمام بالصورة والتمثل الذي اشرنا إليه سابقا، أي الإمام الذي أستودع العلم والذي يرى أن من مهامه حفظ الدين والاعتقاد الصحيح للناس انطلاقا من اجتهاده وتأويله باعتباره إماما، يقف إلى جانب الخليفة في هذه الفئة، جبهة واسعة من المتكلمين ذوي المشارب المختلفة والمتنوعة، لكن ما يؤلف بينهم اجتماعهم على القول بحق العقل في التفكير والكلام وإبداء الرأي في الدين عقيدة وشرعة، وهو موقف ينسجم تماما مع موقف المأمون ومبادئه، وسيكون لنا فرصة للتدليل على هذا الرأي، وإلى جانبهم يقف كذلك أصحاب الرأي من الأحناف والذين يقاسمون المتكلمين والمأمون الموقف من أولوية العقل في التشريع من أجل ذلك كان الأحناف

يتوزعون من الناحية العقائدية بين الفرق الكلامية كالمعتزلة و الماتريدية والمرجئة، فليس من الغريب أن يتبنى الأحناف على الصعيد الكلامي القول "بخلق القرآن" انطلاقا من أن "أبا حنيفة" نفسه كان يقول بفكرة خلق القرآن كما أكد ذلك"أبو الحسن الأشعري"، في مقابل هذه الجبهة تقف جبهة "أهل السنة والجماعة" ممثلين بأهل الحديث بصفة خاصة، والذين كانوا يحرصون على إظهار أنفسهم على أنهم "أتباع السنة" كمفهوم أصبح يقف تماما في مقابل "أهل البدعة" أو "المبتدعة" ذلك أن مصطلح "أتباع السنة" كان يرجع في الأصل إلى أولئك العلماء الذين درسوا أو نقلوا الحديث المتعلق بسيرة النبي، وقد تدرج وتطور من الدلالة على الانشغالات الفكرية المرتبطة بحياة الرسول، إلى أن أصبح توصيفا تنعت به مجموعة معينة من العلماء، تميزت بإطلاقها عددا من الاجتهادات العقائدية الخاصة"[1]، تتعلق تلك الاجتهادات بتثبيت صورة تاريخية للخلفاء الراشدين وبمسألة الشرعية والإنحياز للسلطان القائم تجنبا "للفتنة والبدعة"، من أجل ذلك صاغوا عقائدهم في الإيمان والتوقف عند الدلالة الظاهرة للنص، والكف عن الخوض في الكلام في العقائد، فكان علماء الكلام والشيعة والخوارج وأهل الرأي يمثلون بالنسبة إليهم خصوما مبتدعة قالوا بالسيف في الأمة، فمصدر العقيدة والشريعة النص الذي يحفظه ويدرسه ويبلغه لعامة الناس العلماء، وليس السلطان أو الذين من قبله ولاة كانوا أم متكلمين، وكناقد ألمحنا في هذا المبحث إلى قيام مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي، وكيف أن التنافس والصراع بينهما ظل يطبع الحياة الفكرية لإسلام العصر الوسيط، ومازال يطبع حياتنا الفكرية الراهنة وإن بمسميات أخرى، وألمحنا كذلك أنه لا يمكن فهم محنة "خلق القرآن" إلا بوضعها ضمن سياق الصراع على تنصيب سلطة مصدر التشريع، ومن ثم سلطة القائل بذلك المصدر، النص أم لعقل، أما أرض المعركة والصراع فكان المجال العام، مجال العامة التي كانت طاعتها وولاؤها لأي جبهة مؤشر على قوته وسلطته، لقد كان ولاء العامة الرهان التي عملت هذه القوى على كسبه كل بوسائله، فكانت محنة "خلق القرآن" وامتحان المحدثين خاصة، إحدى الآليات التي مارستها السلطة وجنودها – المتكلمون والقضاة الأحناف منهم خاصة– لإضعاف قوة المحدثين، وتفصيلا لما سبق أي تحديد العلاقة بين الأطراف المكونة للمحنة وعلاقة تلك الأطراف بمسألة "خلق القرآن"، سنركز الآن على سياسات الدولة حيال المسائل المعرفية والقائلين بها، نقول سياسات لتعددها واختلافها من خليفة لآخر، ولكنها ترتد في الأخير إلى ثابت يتمثل في حق الخليفة أو الدولة في حراسة الدين وإشاعة الاعتقاد "الصحيح" بين الناس كوظيفة من وظائف الإمام المركزية كما كرستها إيديولوجيا الإمامة التي نشأت في كنفها الدعوة العباسية واستغلتها أحسن استغلال في الثورة ثم في تسيير الدولة إلى أن

---

[1]–نيمرود، هورويتز، أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي، ص 206.

سقطت الخلافة، وهي سلطة رمزية لم تتخل عنها الخلافة في مختلف أطوارها ولم تسمح بأن تزاحمها فيها قوة أخرى. وهكذا ستقرب مؤسسة الخلافة المعتزلة والزيدية، الأولى لكونها شكلت أهم العناصر التي كونت الكتلة التاريخية التي احتضنت الدعوة وقامت بالثورة باعتبارها حركة تنويرية معارضة لتوجهات الحكم الأموي، والثانية لأنها تمثل مصدر شرعية الدعوة العباسية وعقلانيتها–أي الزيدية– ومرونتها اذ شكلت جسرا انتقلت عليه الخلافة العباسية من ضفة التشيع إلى ضفة السنة والمسؤولية على الأمة جمعاء، على أن لهذا التوجه تفاصيل من الأهم أن نوردها تتعلق خاصة بموقف الخلفاء من مسألة خلق القرآن، فهذه المسألة القديمة الحديثة انتقلت من كونها قضية كلامية خلافية إلى قضية كلامية سياسية، تبناها المأمون، لكن من قبله كان خلفاء بني العباس يتحفظون منها، بل يذهب هذا التحفظ إلى درجة رفضها وعدم قبول قائليها، فهذا المهدي الذي يكون "أول من أمر بتصنيف كتب الجدل في الرد على الزنادقة والمحدثين"[1]، والذي "جد في سنة 167هـ في طلب الزنادقة والبحث عنهم في الآفاق وقتلهم[2]" قد شن حربا على الملل والنحل غير الإسلامية مشجعا علماء الكلام على التصنيف للرد عليها، لذا تصفه كتب التاريخ بأنه "صحيح الاعتقاد"[3] مع العلم أن هذه الشهادة عندما ترد في كتب التاريخ السنية، هي شهادة براءة للسلطات من الاعتقاد بالمسائل الكلامية، سنجسد هذا المنحى عند هارون الرشيد الذي "كان يبغض المراء في الدين والكلام في مفارقة في النص وبلغه عن بشر المريسي القول بخلق القرآن، فقال: لأن ظفرت به لأضربن عنقه"[4]، أما "الأمين محمد أبو عبد الله" ت198هـ– فيحظى بالتعاطف رغم ضعفه ولهوه لأسباب تتعلق بنسبة القرشي الخالص من جهة أبيه وأمه زوبيدة الهاشمية، ولموقفه من مسألة خلق القرآن، فقد وقفنا على رأى لأحمد بن الحنبل لم نجده في المصادر والمراجع التي تناولت المحنة والتي أطلعنا عليها، وهو رأي غاية في الأهمية في هذا السياق، حيث قال: "إني لا أرجو أن يرحم الله الأمين بإنكاره على إسماعيل بن علية، فإنه أدخل عليه فقال: يا ابن الفاعلة أنت الذي تقول: كلام الله مخلوق"[5]، فإذا صح هذا الموقف الحنبلي الذي يتضمن الرضى على الأمين وهو الأخ العدو "للمأمون"، بالترحم عليه مما يعني أن هذا الموقف صدر بعد قتل "الأمين" أي في عهد المأمون أو بعده، فإن هذا يعني موقف كل أهل الحديث والعامة من أهل بغداد، كما يعني أن مسألة خلق القرآن كانت متداولة في أوساط النخبة السياسية منها والعلمية، و"إبن

---

[1]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 259.

[2]– الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج4، ص 58.

[3]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 2.

[4]– المرجع ذاته، ص 269.

[5]– المرجع ذاته، ص 286.

علية" كان واحد من ألمع العلماء في الحديث والكلام وقد مرمعنا خبره مع أحمد بن حنبل الذي أخرجه من دائرة المحدثين لخوضه في الكلام.

سنجمع شتات هذه المعطيات لاحقا لنكون منها قضية أو فرضية نستعملها في الوقت والمكان المناسبين، والآن نتجه إلى "المأمون"، الشخصية التي أعلنت "خلق القرآن" معتبره إياه عقيدة للدولة على الجميع القول بها، وهناك جملة من الأسئلة التي تطرح في مقدمتها، لماذا أثار المأمون هذا الموضوع وما هي الغايات والأهداف التي كان يتوخى تحقيقها؟ لماذا مسألة خلق القرآن وليس قضيه كلامية أخرى؟ أي صلة للمعتزلة بتبني المأمون لخلق القرآن وامتحان الناس فيه خاصة المحدثين؟ لعل السمات الشخصية للمأمون والملابسات التاريخية التي جاء فيها إلى الحكم وبقائه فيه لمدة عشرين سنة، ستسعفنا إلى حد كبير في الإجابة عن هذه الأسئلة، وإن كانت هذه الأسئلة تجمل كل المحنة، فلا بأس أن نؤجل الإجابة عن بعضها.

هناك إجماع على اجتماع صفات القيادة والإمامة في شخص المأمون، فقد وصفته كتب التاريخ بأنه "أفضل رجال بني العباس حزما، وعزما، وحلما، وعلما، ورأيا، ودهاءا، وهيبة، وشجاعة، وسؤددا، وسماحة"،[1] وقد كان أبوه الرشيد يستشعر فيه الصفات التي تؤهله أن يقدمه على أخيه الأمين لتولي الأمر إذ قال فيه: "إني لا أعرف في عبد الله، حزم المنصور ونسك المهدي، وعزة الهادي...وقدمت محمدا –الأمين– عليه... ولولا أم جعفر وميل بني هاشم لقدمت عبد الله عليه"،[2] وقد أبان خلال فترة حكمه عن أفعال رجل سياسي حقيقي تضاهي تلك التي ميزت معاوية أو عبد الملك بن مروان، وقد كان يقارن نفسه بهما مرجحا إياها عليهما بعصاميته*، "وأخرج عن أبي عبادة قال : كان المأمون أحد ملوك الأرض، وكان له هذا الإسم على الحقيقة.[3] من سيرته الذاتية يهمنا أمران: الأمر الأول: تكوينه العلمي وعلاقته بطالبي المعرفة، والأمر الثاني: مجموع الإجراءات والأفعال ذات الدلالة السياسية التي قام بها.

فعن الأمر الأول، كتب التاريخ والسير تؤكد تضلع المأمون في العلوم العربية الإسلامية من قرآن وحيث وفقه وتفسير ولغة وكلام وأخبار فقد كان "أعلم الفقهاء بالفقه والكلام"،[4] و"ولم كبر عنى

---

(1)– المرجع السابق، ص 289.

(2)– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

*– كان يقول:" معاوية بعمره– عمر بن العاص– وعبد الملك بحجاجه، و أنا بنفسي".

(3)– المرجع ذاته، ص 299.

(4)– المرجع السابق، ص 299.

بالفلسفة وعلم الأوائل ومهر فيها"[1]، وقد جاء في الفهرست أن للمأمون ثلاثة كتب*، ولا نعرف على وجه الدقة تحت تأثير أي شخص أو ظرف إنحاز المأمون تماما إلى جهة العقل والرأي في الفقه والكلام والفلسفة، هناك جملة من الإجراءات والأفعال التي أتى بها المأمون تؤكد تأكيدا لا ريب فيه هذا المنحى من ذلك وعلى سبيل المثال لا الحصر، طلب للعلوم الأوائل والفلسفة وتأسيسه لبيت الحكمة، وفي الفهرست وفي معرض ذكره "للسبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد" من تلك الأسباب يذكر ابن النديم، الحلم الذي رأى فيه المأمون أرسطو سائلا إياه عن مسألة الحسن وهي من الإشكاليات الأخلاقية التي كانت مطروحة بحدة في علم الكلام- مصدر التحسين والتقبيح، العقل أم الشرع؟- " ويجيب أرسطو المأمون "ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت : ثم ماذا؟ قال، ما حسن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم"[2]، الحلم هنا طريق ملكي للاستنجاد بسلطة مأذونة، سلطة أرسطو لتقرير اعتقاد المأمون نفسه، وترتيب مصادر المعرفة بالحسن والقبح، العقل أولا ثم الشرع ثم الجمهور، وتقدم العقل كمصدر للمعرفة وأساس للقيمة الأخلاقية هو تقديم للكلام بجميع تياراته الفاعلة في تلك الفترة من جهمية ومرجئة وقدرية ومعتزلة. يوصلنا هذا إلى صلة المأمون بهذه التيارات بما فيها تيار "أهل السنة والجماعة"، وتتكرر في كتب التاريخ ما رواه "يحي بن أكثم"، احد العلماء وقاضي قضاة المأمون ومستشاره المقرب عن حرص المأمون على مجالسة العلماء فيقول: "أمرني المأمون عند دخوله بغداد أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد، فاخترت له من أعلا مهم أربعين رجلا وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم"،[3] لم يكن طلب المأمون كما هو واضح من النص، يعين على وجه التحديد فقيها بعينه أو مذهبا مخصوصا ولا عالما ولا مذهبا كلاميا محددا، فلم تكن لديه خيارات مذهبية معلنة، وتتأكد هذه الحقيقة من خلال الخبر الذي أورده" الطبري"يستفاد منه تنوع اتجاهات من كان يغشى مجلس المأمون وتنوع المواضيع التي كانت تناقش، التشريع، الكلام، التحزب السياسي ...ألخ كما يشير النص إلى التقاليد التي أرساها المأمون

---

[1]- ابن النديم، الفهرست، ص 228.

*- يذكر ابن النديم عناونها على الهيأة التالية: كتاب جواب ملك برغر فيما سئل عنه من أمور الإسلام والتوحيد، رسالته في أعلام النبوة، رسالته في حجم مناقب الخلفاء بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، الفهرست، ص 229.

[2]- ابن النديم، الفهرست، ص 504.

[3]- ابن طيفور، بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، ص 40، 41، نقلا عن فهمي جدعان، المحنة، بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط3، 2014، ص 234، وتتكرر هذه القصة عند ابن حلكان مع اختلاف في بعض التفصيلات في العدد وتأكيد حضور بن أبي دؤاد، وفيات الأعيان، نقلا عن نميرودهورويتز.

في الحوار والنقاش، حيث ينقل الطبري رواية"بشير بن غياث المريسي" ت218،على هذا النحو "حضرت عبد الله المأمون أنا وثمامة (ابن أشرس النميري) ومحمد بن ابي العباس وعلي بن الهيثم، فتناظروا في التشيع"،[1] فهذه الأسماء تمثل المرجئة من خلال "البشير بن الغياث المريسي"، والمعتزلة من خلال "ثمامة بن أشرس النميري"، أما الشيعة الزيدية فيمثلها "علي بن الهيثم"، أما"محمد بن أبي العباس" فهو أحد قادة الجيش، وكان المأمون حسب الطبري يتدخل عندما يحتدم النقاش ويوشك أن يخرج عن مآربه، من ذلك أن المأمون قعد بعد أن كان متكئا ليضع معالم النقاش عندم اختلف "على بن الهيثم "و"محمد بن أبي العباس" إلى حد الشجار، قائلا: "الشتم عي، والبذاء لؤم، إنا قد أبحنا الكلام، وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل ذلك وقفناه، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب؛ فاجعلا بينكما أصلا، فإن الكلام فروع، فإذا افترعتم شيئا رجعتم الى الأصول.(2)[2]" يؤكد هذا النص حقيقتين:-1-إباحة الكلام في مختلف المواضيع، -2-إقامة أصل جامع مانع للنقاش والجدل، وصولا إلى الحق القابل للنشر والتعميم،وذلك بالتنصيص على الرجوع إلى مبادئ وأصول.

وقد شملت هذه الرعاية "المأمونية" للنخبة، الرعاية المادية لأهل الحديث، فقد روى "إسحاق بن موسى" المحدث و القاضي قائلا: "دفع إلي المأمون مالا أقسمه على أصحاب الحديث؛ فإن فيهم ضعفاء، فما بقي منهم أحد إلا أخذ إلا أحمد بن حنبل، فإنه أبى"[3]، وفي ملابسات المحنة، كان المأمون وخلفائه الذين قالوا بخلق القرآن يستعملون سلاح قطع الأعطيات ومصادرة الوظائف، فهذا المحدث "عفان أبو عثمان(ت220ھ)" يبلغه عامل المأمون على لسانه "بأنه سيحرم مما اعتدنا منحه إياه... وكان عفان يتلقى من المأمون خمسمائة درهم شهريا"[4]، يتضح من هذه الاستشهادات والقرائن أن المأمون وإن كان ينحاز للعقل في الكلام والرأي في الفقه، لم يكن لديه أفضليات وكان يحرص في نفس الوقت على استقطاب أهل الحديث ووضعهم تحت مضلة أمره"، سياسة واقعية تقوم على إحداث التوازن بين القوى المعرفية الموجودة على الساحة. أما تلك الصورة النمطية التي تتكرر والتي ألحقت بالمأمون، فهي تلك التي تنسبه إلى التشيع والاعتزال، التشيع لأنه أقدم على عملين خرق بهما كل التقاليد إن لم نقل طابوهات السياسة منذ أن تحولت الخلافة إلى ملك، الأول توليته العهد لعلي

---

(1)– الطبري، تاريخ االرسل والملوك، تق ومر صدقي جميل العطار , بيروت ،دار الفكر ،2010،ج11، ص 4

(2)– المرجع ذاته ، الجزء ذاته ، الصفحة ذاتها

(3)– أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء، وطبقة الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1967، ج9، ص 181، نقلا عن نميرودهورويتز، أحمد بن حنبل، ص 204.

(4)– أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، دار الثقافة، 1977، ص 77، نقلا عن نفس المرجع، ص 205.

بن موسى الرضا سنة 201 "بمرو" وأمره بإزالة السواد شعار العباسيين ولبس الأخضر شعار العلويين، وهذا الفعل الذي، اتسم بالجرأة، أثار الحيرة والتساؤل، هل كان ذلك تكتيك سياسي أراد من خلاله المأمون امتصاص ضربات الحركات الشيعية الثائرة، خاصة في الفترة الممتدة بين 199هـ و 201،* وجعل زعمائها وأئمتها يظهرون ويخرجون للعيان فتتبدد الهالة التي اكتسبوها بالإختفاء والدعوة السرية؟ أم أن الأمر يتعلق بقناعة حدثت للمأمون بتأثير من المعتزلة والزيدية الشيعية بضرورة إرضاء الشيعة لإحداث تكامل بين جناحي الأسرة الهاشمية وبين شقي الأمة، الشيعة والسنة؟ هذه الأسئلة تحمل في طياتها جملة من الفرضيات التي يمكن أن تفسر هذا الإجراء، مهما يكن فهذه ليست قضينا الآن، ما نضيفه في هذا الشأن، أن المأمون كتب عهد الولاية لعلي بن موسى الرضا وهي وثيقة سياسية هامة تتضمن رأيه وموقفه من مسألة الإمامة والخلافة.

أما العمل الثاني الذي هو من جنس العمل الأول وإن كانا متباعدين زمانيا – 211هـ، هو أمره بذم معاوية وإعلان تفضيل على ما سواه من الخلفاء، وقد اثناه قاضيه ومستشاره "يحي بن أكثم" عن إنفاذ رأيه.

أما صلة المأمون بالاعتزال فقد جاءته من اعتناقه مسألة "خلق القرآن" وفرضها على الناس، وهذه الصورة الاعتزالية التي بنيت للمأمون تحتاج إلى توقف ومساءلة، فأن يكون للاعتزال مكانة في دولة بني العباس فلا مراء في ذلك وقد بينا كيف أن المعتزلة شكلوا فئة نشيطة وفاعلة في الكتلة التاريخية التي نمت فيها دعوة بني العباس وقامت بالثورة، ولكن هذه الصلة لم تكن دائما على وتيرة الود والصفاء، كما أن تلك الصلة لم تصل إلى حد الذي يثير حفيظة القوى الأخرى، فقد رأينا أن "المهدي" أمر بتأليف كتب الجدل للرد على الزنادقة والملحدين ولا بد أن الجهة المعنية بهذا الأمر، المعتزلة، فقد أمر أن يحمل إليه "العلاف" من البصرة لهذا القصد والغاية، وعرفنا أن "الرشيد" كان يمنع الجدل في العقائد وكان ساخطا على "بشر بن غياث المريسي"، لقوله بخلق القرآن وعلى "بشر بن المعتمر" لأنه رافضي، والأمر ذاته مع "الأمين" لما أثبتناه من شهادة "أحمد بن حنبل" لصالحه، بسبب موقفه الرافض لمسألة خلق القرآن، الوضع سيتبدل مع لفيف من الخلفاء الشباب ، المأمون، المعتصم، الواثق، وقد كانت الظروف والأطر الاجتماعية للمعرفة قد تحولت بفعل تحولات في مراكز القوى، القوى المعرفية ومن ورائها القوى الاجتماعية التي تمثلها، والمقصود هنا تنامي قوة أهل الحديث وصيتهم لدى العامة، ومع ذلك كان مجلس المأمون يغشى من قبل متكلمين مختلفين في الاتجاهات دون أن يحظى فريق بأفضلية، على الأقل علنية، " إن المأمون لم يظهر يوما أي تعاطف

سياسي تجاه أي تيار من التيارات التي شكلت عصبة المتكلمين، فقدم يد العون لجميع أعضاء العصبة، دون استثناء، عبر توليتهم مواقع النفوذ الفكري وإجزال العطاء لهم ماديا، وبمنأى عما كانت عليه قناعاته الشخصية، فقد اختار مستشاريه من تيارات دينية مختلفة، ولو شئنا استرجاع كيف كان المأمون يتخيل مخططه الديني السياسي كنا سنحذو حذوه في تجاهل التفاصيل الصغيرة التي كانت تميز تيارا من المتكلمين عن آخر؛ لأن المأمون، بالمصطلح السياسي لم يكن لديه أية أفضليات"[1]، هناك قائمة كبيرة من المعتزلة كانت ترتاد مجلس المأمون بداية من ثمامة بن "الأشرس النميري"– ت112هـ– الذي صحب "المهدي" و"الرشيد" ثم "المأمون"، و"بشير بن المعمر" ت210هـ– و"النظام" ت231هـ– وأبو "الهذيلالعلاف" و"أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ" ت250هـ– و"أحمد بن دؤاد" ت240هـ– و"هشام بن عمر الفوطي" 218هـ– و"بشر بن غياث المريسي" ت218هـ، في هذه القائمة ثلاث أسماء مثيرة للجدل في علاقتها بالمأمون وبمسألة خلق القرآن، "ثمامة بن الأنشرس" و"بشر بن غياث المريسي"، و"أحمد بن دؤاد"، فالأول "بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع"[2]، ولمنزلته هذه يعتقد أنه كان له تأثير في قول المأمون بخلق القرآن. وهناك حادثة تدل على أن مكانة ثمامة كجليس للمأمون ومتكلم مفوه لم تصل إلى حد التأثير في اتجاهات المأمون الكلامية والعقدية، فبعد أن هم بلعن معاوية وتقديم علي، أثناه "يحي بن أكثم" وهو سني وليس معتزليا رغم أن "ثمامة" كان من مؤيدي مسعى المأمون في ذم "معاوية" كما لا ننسى أن "ثمامة" توفي قبل قرار امتحان الناس في خلق القرآن بست سنوات، وهناك الإسمالأكثر إثارة للجدل والذي يرتبط اسمه بلا منازع بمسألة خلق القرآن، "بشر بن غياث المريسي"، إذ "يبدو حالة فريدة تستحق اهتماما خاصا، بسبب علاقة الرجل بالمأمون من ناحية، وبسبب ما يمكن أن يكون له دور في قول المأمون بخلق القرآن وإعلان الامتحان من ناحية ثانية"[3]، هذه الحالة غير محسوم في تصنيفها، فمن قائل أن بشرا معتزليا، إلى قائل أنه مرجئي وأنه من أصحاب الرأي في الفقه، ويصفه أعدائه الحنابلة بأنه جهمي وهذا الانتساب للجهمية تجعله معطلا للصفات وفي نفس الوقت قائل بخلق القرآن، باعتبار أن مبتدأ هذه الفرقة هو "جهم بن صفوان" الذي طور القول بخلق القرآن بعد أن أخذه عن "الجعد بن درهم"، المراجع تجمع على قول "بشر المريسي" بخلق القرآن منذ ايام "الرشيد" مرورا بفترة "الأمين"، ثم قبل دخول "المأمون" بغداد، حيث حبس، ولما دخل المأمون أصبح من الذين

---

[1]—نيمرود، هورويتز، أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي، ص 205.

[2] – ابن النديم، الفهرست، ص 343.

[3] – جدعان فهمي، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط3، 2014، ص 90.

يرتادون مجلس المأمون كما مر، وهذا مما يرجح أن مسألة خلق القرآن كانت من المقالات التي كانت تثار وتناقش، ويذهب "فهمي جدعان" إلى ترجيح أن يكون بشر "قد قدم للمأمون نظريا بعض العناصر الكلامية التي تعزز عقيدة القرآن المخلوق"[1]، ما نستفيد منه هو أن هذه الشخصية التي قد يكون لها دور في صياغة عقيدة خلق القرآن للدرجة التي جعلت المأمون يقول بها كاعتقاد لم تكن صريحة الانتساب إلى المعتزلة، بل تنسب أكثر إلى المرجئة أو الجهمية، أما الشخصية الثالثة، "أحمد بن دؤاد"، فهو المتكلم المعتزلي الذي بسبب مكانته في بلاط المأمون، وبسبب كونه قاضي قضاة المعتصم ثم الواثق، أشرف على الاستجوابات المتعلقة بخلق القرآن، ألحقت مسؤولية محنة المحدثين وعلى رأسهم "أحمد بن حنبل" بالمعتزلة، هذا المتكلم والموظف المرموق في دولة بني العباس معتزلي صريح، وهو و "إن لم يكن له تصنيف... من أفاضل المعتزلة"[2]، وكان من الذين انتدبهم "يحي بن أكثم" لمجالسة المأمون إلى أن بلغ عنده درجة رفيعة من الثقة جعلته يوصي أخاه المعتصم بأن يتخذه مستشارا أمينا يقول في وصيته: "وأبو عبد الله أحمد بن دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك فإنه موضع لذلك"[3]، وقد تضاربت الآراء فيه من منزل إياه منزلة رفيعة في العلم والأخلاق إلى حاط من منزلته لدرجة تكفيره، وهو و إن كان من طبقات المعتزلة، فإن الحنابلة يصفونه بأنه جهمي، والجهمية تقف على رأس القائمة التي ترمى بالتكفير والتبديع من قبل أحمد بن حنبل وورثته في المذهب إلى "ابن تيمية"، وقد تبين لنا أن الحنابلة كانوا يصفون كل من قال بخلق القرآن بأنه جهمي، ربما لما ثبت لديهم أن أصل القول بخلق القرآن إنما جاء من قبل "جهم بن صفوان"، ثم أن الحنابلة لم يكونوا مهتمين بالتفاصيل التي تميز مذهبا عن مذهب، مهما يكن فإن معظم الشهادات التي قيلت في أحمد بن دؤاد تشهد أو تقارب أن تشهد بما وصفه إياه ابن النديم قائلا: "لم ير في أبناء جنسه أكرم منه ولا أنبل ولا أسخى"[4]، ورغم هذه المكانة إلا أن "أحمد بن دؤاد" لم يتقلد أي منصب رسمي في عهد المأمون، "والذي يؤخذ من جميع الروايات التي يرد فيها ذكر لأحمد بن أبي دؤاد في حياة المأمون لا يتعدى مشاركة أحمد في مجالس المأمون العلمية والفقهية والخاصة، وأن الرجل استحوذ على إعجاب الخليفة وثيقته إلى الحد الذي جعله يحث خليفته المعتصم على أن يشركه المشورة في أمره"[5]، في مقابل هذا كانت الشخصية الأولى في خلافة المأمون "يحي بن أكثم"،

---

(1) – المرجع ذاته، ص 351.

(2) – ابن النديم، الفهرست، ص 351.

(3) – أبن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، ص 84، نقلا عن فهمي جدعان، المحنة، ص 100.

(4) – ابن النديم، الفهرست، ص 352.

(5) – جدعان فهمي، المحنة، ص 101.

كمستشار وقاضي قضاة المأمون، وهذا كان سنيا ولم يكن معتزليا، وكان يحظى بالإشادة من قبل المحدثين وقد بلغ من المكانة في نفس المأمون ما جعله ينزل عند رأيه بعدم إعلان ذم معاوية وتقديمه على سائر الخلفاء، والكف عن القولبتحليل نكاح المتعة، ولعله حاول أن يثني المأمون عن إعلان خلق القرآن وامتحان الناس فيه، أو أنه لم يساير المأمون في عزمه هذا فأبعده المأمون بتهمة الفساد.

وهكذا يبتدأ فصل جديد في حياة "إبن أبي دؤاد" وفي المحنة، عندما يقلده المعتصم منصب قاضي القضاة ويجعل منه المستشار الأول، ولعل كفاءة "أبي دؤاد" الجدالية والكلامية وتضلعه في المعارف المتداولة في تلك الفترة جعلته يمثل من هذا الجانب تعويضا وإكمالا لما كان ناقصا في شخصية المعتصم، الذي كان رجل حرب وسياسة ولكنه "كان عريا من العلم"[(1)]، ومن موقعه كقاضي القضاة مارس عملية الاستجوابات التي طالت فيما طالت أهل الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، وهذا يعني أن الاستجواب والتحقيق الذي مارسه "إبن ابي دؤاد" يدخل في مهامه كقاضي للقضاة، وليس بالضرورة لأنه معتزلي، وواصل على نفس المنوال في عهد الواثق ومن موقعه كشاغل لمنصب رسمي في الدولة، ونحن نذهب إلى ما ذهب إليه المحقق والباحث "فهمي جدعان" إلى القول بأن "إبن ابي دؤاد" " كان على وجه التحديد هذا الرجل الذي اختاره الخليفة لتقلد أسمى مناصب الدولة، منصب "قاضي القضاة" ومعنى ذلك أن "فعل" أحمد بن ابي دؤاد ينبغي أن يفسر في ضوء وظيفته "الرسمية" لا بالرد على مذهبه أو على هواه الشخصي إن كان له مثل هذا المذهب أو الهوى"[(2)]. لم يكن إذن المأمون معتزليا أو متحيزا على وجه الصراحة لمذهب بعينه، لقد كان متحيزا بكل تأكيد للعقل، عقل المتكلمين كافة، وعقل أهل الرأي، وعقل الفلاسفة، عقل أرسطو، الذي طلبه من خلال الترجمة، ترجمة منطقه على وجه التخصيص، ومن خلال تأسيس بيت الحكمة الذي كان الأساس الذي قامت عليه مدرسة بغداد العقلانية، لقد أثر عن المأمون القول: "غلبة الحجة أحب إلى من غلبة القدرة، لأن غلبة القدرة تزول بزوالها، وغلبة الحجة لا يزيلها شيء"[(3)]، ومن كلامه المأثور "لا نزهة ألذ من النظر في عقول الرجال"[(4)]، المحاججة والنظر في عقول الرجال قد يكون هوى المأمون، ولكن في نفس الوقت سلاحه الذي واجه به الخصوم في الجبهة الداخلية، وإحدى هذه الجبهات، جبهة أهل الحديث، الذين كانوا موضوع امتحان ومحنة خلق القرآن، ونحاول أن تحرى الأسباب التي من أجلها

---

(1)– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 311.

(2) – جدعان فهمي، المحنة، ص 113.

(3)– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 300.

(4)– المرجع ذاته، ص 306.

سلط عليهم الامتحان، امتحان السلطة، الذي يجب أن نقول أنه قرار سياسي اتخذه المأمون لدواعي سياسية وإستراتيجية، وليس قرارا اتخذه بإيعاز من هذه الجهة أو تلك، مستخدما بطبيعة الحال نمط معين من المعرفة والحاملين لها في تحقيق أهدافه وغاياته السياسية والإستراتيجية، وليس انجرارا من المأمون لتأثير المعتزلة، لأن مسألة خلق القرآن لم تكن كما رأينا مسألة اعتزالية محضة، و"هناك ما يدل على أن المعتزلة أنفسهم فوجئوا بالأمر أيضا ولعدة جهات: إذ ما كانوا جميعا يقولون بخلق القرآن...وهناك ما يدل أن المأمون ما كان يوافقهم في نفي القدر، وكان يعتبر ذلك ضد مصالح السلطان والدولة، وما تولى المعتزلة أو كبارهم ملاحقة أهل الحديث، وإنما تولاها والي بغداد، ثم القضاة والموظفون وجلهم من الأحناف والمرجئة، وبعضهم ضد المعتزلة"[1].

استكمالا لعرض الأطراف الفاعلة في المحنة وتأكيدا للنتيجة الأخيرة التي حصلنا إليها والتي تتعلق بعلاقة المعتزلة بالمأمون ومسؤوليتهم في المحنة، نتجه الآن إلى أهل الحديث، لنرى الدواعي والأسباب التي من أجلها كانوا هدفا لمحنة القول بخلق القرآن، جذور هذه الفئة تعود إلى قيام اتجاه يقول باعتماد الأثر والحديث مرجعين ومصدرين للتشريع في مقابل من كان يقول بالرأي، وفي ظل تطور الصراع بين الاتجاهين وضغط الواقع ظهرت الحاجة الى وضع الحديث و تضخمه، الامر الذي أدى الى قيام الحاجة كذلك إلى تأسيس عملية طلب الحديث واعتماده مصدرا للتشريع، او هذا الذي أدى إلى نشوء فئة متخصصة في طلب الحديث وروايته وتدوينه في منتصف القرن الثاني للهجرة في الكوفة بشكل خاص، هذه الفئة أسست تقاليد طلب الحديث وشد الرحال إلى الأمصار لسماعه من أفواه الرجال وفي فترة التدوين ولتراكم مادة الحديث وقيام تقاليد في الرواية والسند سيتأسس علم الحديث وفروعه، الجرح والتعديل، علم الرجال، هذا العلم وفروعه سيستعمل في تحديد دائرة أهل الحديث وإخراج المتكلمين والأحناف والشيعة منها، ويبدو أن اتساع دائرة خصومهم، أهل الرأي وعلماء الكلام قد دفعتهم إلى تكوين رأي وعقائد في المسائل التي كانت مطروحة، الإيمان، الصورة التاريخية للخلفاء، شرعية السلطة القائمة، حدود استخدام العقل في التشريع والتأويل ليسموا باسم "أهل السنة والجماعة" لتمييز أنفسهم عن أهل الرأي أو أهل الكلام والفرق الإسلامية كالشيعة والخوارج، وهو معسكر يضم المحدثين وأهل الفقه، يجمعهم اعتبار السنة أصلا من أصول التشريع موسعين دائرة شروط قبول الحديث كمصدر للتشريع على خلاف الشيعة والخوارج وعلى خلاف من كان ينكر أصلا أن تكون السنة مصدرا للتشريع حيث "أن الثقة في الحديث تنال برواية العدل عن مثله حتى يبلغ به

[1]—رضوان السيد، مقدمة ل: نميرودهورويتز، أحمد بن حنبل، ص 15.

رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان الراوي واحدا فقط ولم يقيموا لغير ذلك من الشروط وزنا"[1]، وقد تدعمت هذه الجبهة بدعامة قوية، بعمل الشافعي الذي عرض في رسالته "المبادئ الأساسية للمقاربة الفقهية، التي تبناها لاحقا معظم أهل السنة، وقد أتاح هذا الإطار الفقهي الفرصة أمام أهل الحديث لوضع ثقتهم في الأحاديث النبوية الشريفة، باعتبارها سننا أو سوابق شرعية ، هكذا، ونتيجة لرسالة الشافعي فقد تم تكريس نهائية الأحاديث النبوية التي اكتسبت أهمية متزايدة، واعتمدت بصورة جازمة مصدرا وحجة وأصلا شرعيا"[2]، من هذه الجبهة الواسعةتبرز فئة المحدثين كفئة محترفة في جمع الحديث وتصنيفه ولاحقا تأسيس تقاليد في البحث عن سيرة الرواة ومواصفاتهم باسم الجرح والتعديل وعلم الرجال، وسيتبلور هذا الاتجاه في الكوفة من خلال عمل ثلاثة أسماء مهمة، "سفيان الثوري" ت161هـ و"شريك بن عبد الله النخعي" ت 177هـ، و"محمد بن عبد الرحمان بن ابي ليلى" ""وكان بين هؤلاء الثلاثة وأبي حنيفة وحشة"[3]، بسبب الاختلاف في النظر إلى قيمة الحديث في التشريع وحدود استعمال العقل أو الرأي فيه وتحديد طبيعة الشريعة نفسها، من حيث أنها معقولة المعنى، تقوم على أصول عامة يقوم عليها الاجتهاد أو من حيث أنها اثر يتبع، أي "نصوصا تعبد بها الشارع الإسلامي من دان بالإسلام في غير نظر إلى علل رعاها في تشريعه ولا أصول عامة يرجع إليها المجتهد ولا أصول خاصةبالأبواب المختلفة فهم المتشرعون الحرفيون و من أجل ذلك نراهم اذا لم يجدوا نصا في المسألة سكتوا و لم يفتوا ".[4]

ومن الطبيعي أن يجمع المحدثون، أهل الرأي والمعتزلة خاصة معتزلة البصرة على صعيد واحد، حيث ستتعمق الاختلافات بين المحدثين والأحناف والمتكلمين في المسائل التشريعية والعقدية والمواقف السياسية، ومن بين مسائل الخلاف الجوهرية مسألة خلق القرآن، بين "أهل السنة" بما فيهم أهل الحديث وجبهة واسعة تضم الأحناف والمرجئة والجهمية وأكثر الزيدية الشيعية والمعتزلة، وفي المرحلة التي أصبح لهم فيها كلام في المسائل الخلافية أصبحوا فرقة قاعدتها احتراف رواية الحديث وتصنيفه وتعديل و جرح الرجال، وسقفها الكلام في السياسة، وهذا التطور جعلهم ينتقلون إلى مرحلة الفتيا بتكفير أو تبديع من خالفهم، وهذا سلاح استعمله المحدثون بشكل واسع ارتبط بعلاقة طردية مع القول بخلق القرآن، و تكمن فاعلية هذا السلاحفي الحط من قيمة خصومهم وتبخيس سيرتهم

---

(1)– ا الخضري، محمد بك، تاريخ التشريع الإسلامي، الجزائر، دار "أشريفة" للنشر و التوزيع ،(ب،ت) ،ص198

(2)–نيمرود، هورويتز، أحمد بن حنبل ، ص 196.

(3)– ا الخضري، محمد بك، المرجع السابق، ص 233.

(4)– المرجع ذاته، ص 200.

العلمية والأخلاقية لدى العامة، وهذا الحكم أو الفتيا التي تخرج من الدين والجماعة ، المعسكر القائل بخلق القرآن، هو في نفس الوقت حكم ينطبق على السلطة التي ترعى هذا المعسكر وبواسطته تروج مسألة خلق القرآن وتمتحن الناس، لقد كان لسان حالهم في علاقتهم بالسلطة من هذه الناحية، المثل العربي "إياك أعنى فسمع يا جارة"، وقد أشار المأمون كما سنرى إلى هذا في رسائله لعامله علي بغداد، مبديا انزعاجا بالغا من هذا الأمر – الحكم بالكفر على المتكلمين–

هناك تطور وتدرج في اتجاه تكون سلطة موازية لسلطة الخليفة والدولة، فمن احتراف جمع الحديث، إلى تكوين موقف من الإيمان والصورة التاريخية للراشدين ونبذ المراء والجدل والاختلاف في الدين انتقلوا إلى سلطة الفتوى بالتكفير والتبديع والتكلم باسم السنة والجماعة، وخاصة بعدما أصبحت السنة سلطة مرجعية في التشريع والقضاء، تتضاعف هذه السلطة عندما نعلم أن فضاء نشاطهم كان الفضاءات العامة، المساجد، الأسواق، دكاكين الوراقين، الأعياد والمواسم–الحج، العمرة– أي أن نشاطهم كان على تماس مباشر مع العامة كقوة طالبة للحديث والفقه لتمفصلهما مع الحياة الخاصة والعامة للفرد والجماعة، وعليه جعلت طبيعة موضوع الحديث والفقه من شخصية العالم ، طبيبا لأدواء العامة والجماهير، وستكون السيرة النموذجية للكثير من المحدثين، خاصة في شقها الأخلاقي مثار إعجاب، هيبة وتجله ووقار من العامة، "كعبد الله بن المبارك" ت181هـ، و"الفضيل بن عياض" ت 187هـ، و"أحمد بن حنبل" و"عفان بن مسلم " ت218هـ، الورع والاستقامة الأخلاقية ومواجهة الإغراءات الدنيوية بما في ذلك إغراءات السلطة هي ما رفع درجة هؤلاء وعلى رأسهم ابن حنبل إلى درجة القداسة، وإذا حاولنا إثبات تلك الصلة التي كانت للمتكلمين عامة والمعتزلة خاصة، بسلطان بني العباس ومخاصمتهم لبني أمية، فلنمارس نفس الأمر بالنسبة للمحدثين في علاقتهم بالسلطانين، سلطان بني أمية وسلطان بني العباس، لقد مر معنا أن علماء الشام قد صاغوا مفاهيم السنة والجماعة والفتنة والبدعة والجهاد وتبناها معظم أهل الحديث، وكان من جملة انشغالاتهم تبرير شرعية الحكم ابتداء من شرعية حكم معاوية وتحويله الخلافة إلى ملك، وسيخرج المحدثون في ثورة "إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي" على "ابي جعفر المنصور" وسيكون "يزيد بن هارون" ت206 واحدا من الذين خرجوا، علما أن هذا المحدث بلغ من الصيت والعلم ما جعله يحول بين المأمون والإعلان عن القول بخلق القرآن، إنه محدث له ماضي في الخروج، عمت شهرته العراق والشام والحجاز، روى عنه أئمة الحديث المشهورين كابن حنبل و"علي بن المديني" و"أبو خيثمة" و"أبو بكر بن شيبة" و"خلف بن سالم"، "وكان يقال أن في مجلسه سبعين

ألفا"[1]، وهناك روايات كثيرة تصب في إظهار الهالة الكبيرة التي كان يتمتع بها هذا المحدث ومن ورائه عامة المحدثين الذين أصبحوا يتمتعون بسلطة رمزية لدى العامة كما لا ننسى أنه في خلافة "أبي جعفر المنصور"، تعرض ثلاثة من رموز العلم والحديث لمحنة الحبس، إذ "في هذه السنة 158هـ- حبس "محمد بن إبراهيم بن محمد بن علي" وهو أمير مكة - فيما ذكر- بأمر المنصور إياه بحبسهم: إبن الجريح وعباد بن كثير والثوري"[2]، وقد وصفهم هذا الأمير بأنهم "عيون من عيون الناس". واستئنافا في القول بسلطة أهل الحديث يروي "يحيى بن أكثم" قاضي قضاة المأمون، مقالة المأمون ""قال لنا المأمون لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القرآن مخلوق"[3] وكان هذا في سنة 206هـ أو قبلها على أساس أن يزيد بن هارون توفى في 206هـ، وسواء أصحت هذه الروايات وتطابقت مع الوقائع أم انها كان مضخمة، فإنها في النهاية تعكس حقيقة تاريخية تتمثل في قوة أهل الحديث، من حيث قوة العدد، والقدرة على استقطاب العامة، وحيازتها على رأس مال رمزي ضخم- الحديث- أصبح منذ الشافعي مصدرا للتشريع، ومصدرا للاحتجاج، الثورة والخروج والتبرير وصناعة الصورة التاريخية لهذا الشخص أو لذاك، واستخدام سلاح الجرح والتعديل وعلم الرجال في إدخال أو إخراج الرجال والمذاهب، من أو إلى دائرة "أهل السنة والجماعة" باعتبارهم "فرقة ناجية"، وقبل هذا التاريخ، أي قبل أن يدخل المأمون بغداد عام 204هـ، عاشت بغداد حوالي ست سنوات حالة فراغ أو شعور في السلطة، تراكمت أثناءها أحداث صبت في صالح سلطة المحدثين، فبالإضافة إلى ما خلفته الحرب الأهلية التي انتهت بحصار بغداد وقتل الأمين، من مشاعر الغضب على المأمون والتعاطف مع الأمين إلى درجة مسارعة أهل بغداد لمبايعة عم المأمون بالخلافة خاصة بعد توليه لعلي بن موسى الكاظم العهد وو أمره بلبس الأخضر، هذا ويكون أهل بغداد وعامتهم قد استشعروا أن المأمون قد ترك مدينتهم لمصيرها وتخلى عن واحدة من وظائف الإمامة، حفظ الأمن وإقامة الحدود، وأثناء ذلك حدث في بغداد هرج ومرج، فكان لصوصها وفساقها قد "أذو الناس أذى شديدا واظهروا الفسق وقطع الطريق وأخذ الغلمان والنساء علانية من الطرق"[4]، ويضيف الطبري مفصلا في أنواع الأذى الذي لحق الناس من جراء غياب الدولة والسلطة، "وكان يجبون المارة في الطرق وفي السفن وعلى الظهر ويخفرون البساتين، ويقطعون الطرق علانية، ولا أحد يعدو عليهم، وكان الناس منهم في بلاء

---

[1]- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج14، ص 346، نقلا عن ، فهمي جدعان، المحنة، ص 128.

[2]- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج4، ص 515.

[3]- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، نقلا عن ، فهمي جدعان، المحنة، ص 125.

[4]- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تق ومر صديق جميل العطار، بيروت، دار الفكر، 2010، ج10، ص 255.

عظيم"،[1]و في ظل غياب السلطة انتظم أهل بغداد في " لجان دفاع مدني " سميوابالمطوعة قاموا بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، ويذكر الطبري بتفصيل يثير الانتباه هذه الحركة، التي كان على رأس جناحها الأول رجل يسمى "خالد الدريوش" وهذا كان لا يرى الخروج على السلطان، أما رأس الجناح الثاني من المطوعة فكان رجل يدعى "سهل بن سلامة" ، دفع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مداه، أي الخروج على السلطان، مستقطبا بذلك خلق كثير، يقول الطبري في التمييز بين رؤى زعماء المطوعة في الخروج على السلطان أو عدمه: "وقال دريوش أنا لا أعيب على السلطان شيئا ولا أغيره، لا أقاتله، ولا آمره بشيء ولا أنهاه، وقال سهل بن سلامة: لكنني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان، سلطانا أو غيره، والحق قائم في الناس أجمعين"[2]، وفي خضم هذه الحركة سيبرز إسم ينتمي لأهل الحديث صراحة، إنه "أحمد بن نصر الخزاعي" ت231هـ الذي اضطلع بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صفوف المطوعة حتى دخول المأمون بغداد، وسيكون على رأس حركة ثورية استهدفت حكم "الواثق" ت232هـ الذي سيعدمه بيده عندما قبض عليه بعد اكتشاف أمر الثورة قبل إعلانها، وقد امتحن في مسألة خلق القرآن ولم يسأل عن أمر الشغب، وقتل بتهمة عدم القول بخلق القرآن ومن ثم بتهمة التشبيه والكفر.

ستكتمل هذه الصورة عندما نجري علاقة تقابل بين الإجراءات التي قامت بها السلطة الأموية، وتلك التي قامت بها السلطة العباسية في عهد المأمون فيما يتعلق بمسائل الكلام كمسألة الصفات ومسألة خلق القرآن، والصورة التاريخية للراشدين والصحابة عموما، لنرى أي الفريقين أقرب تعبيرا عن هوى وعقيدة أهل الحديث؟

فمن حيث مسائل الكلام، مسألة خلق القرآن، التي بدأ القول فيها منذ حوالي 120هـ، في عهد الخليفة الأموي "هشام بن عبد الملك" ت125هـ، حيث دشن القول فيها "الجعد بن درهم"، ويكون "جهم بن صفوان" أخذها عنه ودمجها في منظومته الكلامية التي تقوم على تعطيل الصفات والقول بخلق القرآن، والقول بخلق الله في عباده القدرة التي بها يريدون والتي أولت على أنها جبر، السلطة الأموية عن طريق واليها في الكوفة "خالد بن عبد الله القسري" ستعدم "الجعد بن درهم"، ولاحقا ستعدم كذلك "الجهم بن صفوان" ورفيقه، في مقابل هذا الموقف، سيحتضن البلاط العباسي أيام المأمون والمعتصم والواثق المتكلمين بجميع مشاربهم واتجاهاتهم كما رأينا ويوفر لهم الرعاية والدعم،

[1]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[2]– المرجع السابق، الجزء ذاته، ص 256.

وسيتطور القول بخلق القرآن في المجادلات والنقاشات التي كانت تجري في مجلس المأمون، ليصبح القول بخلق القرآن عقيدة رسمية تمتحن السلطة الناس فيها، صورتين متعارضتين تماما.

لقد كان للمعتزلة سابقة في الخروج والثورة على الأمويين، وكان لرواد المعتزلة الأوائل موقف يشوبه عدم الرضى بل والسخط على المحدثين باعتبارهم قوى محافظة ومثبطة للخروج والثورة والتغيير، فهذا "عمرو بن عبيد" يصف أهل الحديث بالحشوية وهو وصف نابي ظل المتكلمون والأحناف ثم المأمون يصفونه به المحدثين، يقول "عمر بن عبيد" "هؤلاء الحشو آفة الدين، هم الذين صدوا الناس عن القيام بالقسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1]، ولهذه السابقة، سابقة الخروج على الأمويين، أصبح من الطبيعي أن يكون الكلام عامة، المعتزلى منه خاصة، سلاحا إيديولوجيا لسلطة الدولة العباسية في فترة من فتراتها، فتتبدل المواقع، ليصبح المتكلمون والأحناف قوة محافظة، والمحدثون قوة ناقدة ومحتجة ، وإن لم يقل كلهم بالخروج، وكانت أشكال النقد والاحتجاج تتم بآليات كثيرة لعل أهمها الزهد ورفض الرعاية المادية للدولة، لقد مارس هذا الموقف الكثير من المحدثين كما مر معنا وكان من بينهم ابن حنبل الذي رفض أعطية المأمون، ورفض صراحة تقلد منصب قضاء اليمن رغم توسط الشافعي في ذلك، وظل يرفض أية مساعدة أو هبة آتية من السلطان، حتى من المتوكل رغم ما أظهره من سياسة موالية صراحة لأهل الحديث، أما الصورة التاريخية للراشدين والصحابة، فمن المعلوم أن عقيدة أهل السنة والجماعة وكما صاغها "أحمد بن حنبل" ترتب الراشدين في الفضل حسب ترتيبهم في تولي الخلافة، ويضيف إلى ذلك تقديم الصحابة على من سواهم مهما بلغوا من العلم والتقوى والورع، فهو يقدم مثلا معاوية على عمر بن عبد العزيز ، على أساس مبدأ أن صحابة رسول الله لا يعدلهم ، و في هذا السياق حسن الصورة التاريخية لمعاوية من حيث أنه صحابي ونقد كل من نال من تلك الصورة وحدث بالأحاديث التي ترفع من قيمته، في مقابل هذه الصورة، رأينا المأمون يشهر هواه العلوي والشيعي بإعلان تولية علي بن موسى ولاية العهد ولبس الأخضر، وإعلان ذم معاوية وتقديم علي في الفضل على الشيخين أبي بكر وعمر وهذا تعارض وتضاد بين الرؤيتين، ويضعنا الجابري أمام هذا التعارض ومضمونه السياسي عندما يحلل مضمون عقيدة أهل السنة كما طورها وقررها أحمد بن حنبل حيث يقول مستنتجا "وهكذا نرى أن عقيدة أهل السنة والجماعة كما يقررها إبن حنبل، بطل محنة خلق القرآن هي في مضمونها الديني عقيدة معارضة على طوال الخط للعقيدة التي قالت بها القوى المعارضة زمن الأمويين، وبالتالي فمضمونها السياسي ينصرف مباشرة إلى

---

[1]– القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 242، نقلا عن جدعان، المحنة، ص 66.

رفع الإدانة عن الأمويين وتوجيهها إلى العباسيين"[1]، نضيف إلى ذلك ما تورده كتب التاريخ من أن محدثا آخر ممن امتحن وقضى في هذه المحنة في سجون بغداد، هو "أبو مسهر الدمشقي"، أحد وجوه العلم والحديث في الشام، المكان التاريخي لحزب العثمانية وبني أمية، مجال الدولة العباسية والمعقل الذي تكونت فيه مفاهيم السنة والجماعة، قد شارك في ثورة "علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان"، الذي خرج في الشام أيام الأمين في سنة 195هـ على أمل استرداد ملك أجداده ومكانة العرب، رافعا شعار " السفيانية " ويبدو أن "السفيانية" اختراع ذو طبيعة أيديولوجية تماثل فكرة المهدوية عند الشيعة، السفيانية مهدوية سنية، أمل يتعلق به حزب بني أمية ومن يواليهم، يغذي ثورتهم وخروجهم على سلطان بني العباس، وقد عين "السفياني" هذا، أبا مسهر الدمشقي قاضيا على دمشق، وعندما زار المأمون دمشق في 218 امتحن بنفسه "أبا مسه"ر وقضى بسجنه إلى أن مات، وإنه لمما له دلالة أن يعلن المأمون امتحان خلق القرآن من الشام في طريقه إلى غزو الروم.

والآن ما هي النتائج اللازمة عن هذه التقابلات؟ لعل أهم نتيجة هي أن أقرب الفريقين إلى هوى واعتقاد أهل الحديث هم الأمويون وبالتالي بات من الواضح أن تكون مسألة خلق القرآن مسألة في ظاهرها دين، أي رؤية عقائدية، وباطنها سياسة تتعلق وكما سنرى بالاعتراف بسلطة الخليفة الدينية أي حق الاجتهاد وإلزام الناس بذلك الاجتهاد على أنه يمثل الحق والقول الرشيد في الدين، وفي نفس الوقت إضعاف السلطة الموازية، سلطة المحدثين التي باتت سلطة منافسة إن لم نقل طاغية على سلطة الدولة والخليفة، وهي سلطة يمكن أن توضع في أيدي أعداء الدولة.

بتحديد العناصر الفاعلة في محنة خلق القرآن، وبتحديد العلاقة القائمة بين تلك العناصر، اكتمل بناء الصورة، وبقي لنا أن سنستثمر هذا البناء في تحليل العلاقة بين السلطان والعلم من خلال عرض المحنة والمحنة المضادة.

سنتجاوز الكثير من الحيثيات والتفاصيل التي يمكن الرجوع إليها في المصادر التاريخية وكتب المحن، وسنركز على تلك الأحداث والأقوال التي تأخذنا مباشرة إلى صلب إشكاليتنا، العلاقة بين السلطان والعلم، الدواعي والأسباب، المصير والمآل الذي آلت إليه هذه العلاقة، ما هو الثابت فيها وما هو المتغير؟ ملتمسين إلى هذا الهدف مسلك العرض التاريخي للأحداث والوقائع وتحليل تلك الأحداث والوقائع والأقوال، تحت مسمى: المحنة، امتحان عقائدي /ديني أم امتحان سياسي؟ وتأكيد نتيجة هذا العنصر خلال سيرورة المحنة تاريخيا، إذ تتبدل المواقع، موقع الجلاد والضحية، حيث أنه

[1]– الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص 100.

في سياق السيرورة التاريخية التعاقبية نحاول البحث عن الثابت فيها وذلك من خلال طرق العنصر الذي سيكون عنوانه "المحنة المضادة".

1. المحنة، الوقائع والأحداث:

يقول الطبري: "وفي هذه السنة –218هـ– كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم – واليه على بغداد– في امتحان القضاة والمحدثين، وأمر بإشخاص جماعة منهم إلى الرقة، وكان ذلك أول كتاب كتب في ذلك"[1]، في هذه السنة –218هـ– حسم المأمون أمره بامتحان الناس في خلق القرآن، ووفق طبائع الأمور يسبق كل امتحان الدرس وتحصيل المادة، وهكذا، عمد المأمون بعد أن نضجت فكرة خلق القرآن لديه ، إلى محاولة إظهاره في سنة 206هـ أو قبلها، طبقا لرواية يحي ببن اكثم والتي أوردناها سابقا، وفي سنة 212هـ "أظهر المأمون القول بخلق القرآن"[2]، ولا بد أنه خلال هذه الفترة عمل على الترويج لمسألة خلق القرآن والدعوة لها في أوساط النخبة في الإدارة والجيش والعلماء والقضاة، ولعل إبعاد و إقالة قاضي قضاته ومستشاره الأول يحيى بن أكثم تدخل في هذا السياق، ولعله بعد تقييمه للموقف وتقييمه لمدى الاستجابة انتقل إلى مرحلة الامتحان الذي ليس إلا محاكمة للقضاة والفقهاء، فقهاء المالكية والشافعية والمحدثين الفئة الأكثر استهدافا من الامتحان، وهكذا، وغداة خروجه من الشام لغزو الروم يكتب إلى واليه على بغداد بامتحان القضاة والمحدثين، حيث اشخص إليه منهم سبعة أشخاص من بينهم "محمد بن سعد" كاتب الواقدي وصاحب كتاب "الطبقات"، وفي رسالة ثانية يحدد المأمون فيها الأسماء التي على واليه امتحانهم، وقد كان عدد الأسماء المذكورة حسب الطبري، ستة وعشرين شخصا ما بين فقيه ومحدث وقاضي وحاكم وقد ضمت هذه المرة ألمع وأشهر المحدثين وكان من بينهم أحمد بن حنبل، وقد كتب إسحاق بن إبراهيم تقريرا مفصلا بإجابات هؤلاء ليعقب المأمون في رسالة أخرى على تلك الإجابات آمرا إياه بإشخاصهم إليه، "فأجاب القوم كلهم حين أعاد القول عليهم إلى أن القرآن مخلوق إلا أربعة نفر، منهم أحمد بن حنبل وسجادة والقواريري ومحمد بن نوح المضروب فأمر بهم إسحاق بن ابراهيم فشدوا في الحديد"[3]، ثم عاودهم أيضا وأعاد عليهم القول فأجاب سجادة ثم القواريري"وأصر أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما، ولم يرجعا، فشدا جميعا في الحديد ووجها إلى طرسوس"[4]، حيث كان

---

[1]– الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج11، ص 35.

[2]– المرجع السابق ، الجزء ذاته، ص 29.

[3]– المرجع ذاته ، الجزء ذاته، ص 43.

[4]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

يعسكر المأمون بجيشه، ولكنهما لم يبلغا المأمون إذا كان قد توفي فأعيدا إلى بغداد وبقية ممن أشخصوا إلى المأمون، حيث أمروا أن يلتزموا بيوتهم ثم رخص لهم بعد ذلك بالخروج؛ "الطبري" يكف عند هذا الحدث عن الكلام في المحنة، لا في عهد المعتصم ولا في عهد الواثق، إلا ما كان من امتحان "أحمد بن نصر الخزاعي" وإعدامه من قبل "الواثق"، وكأن الطبري يعتبر مسألة خلق القرآن مسألة "مأمونية"، بقية أحداثها في عهد المعتصم والواثق غير ذات أهمية؛ سيواصل المعتصم بناءا على وصية أخيه في امتحان الناس "فسلك ما كان المأمون عليه وختم به عمره من امتحان الناس بخلق القرآن فكتب إلى البلاد بذلك، وأمر المعلمين أن يعلموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه مشقة من ذلك، وقتل عليه خلقا من العلماء، وضرب أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين – 220هـ..."[1]، وما يميز المحنة في عهد المعتصم أمران: الأول، التشديد في القول بخلق القرآن ومحاولة تعميمها على كل الفئات وفي كل الفضاءات، بما في ذلك الكتاتيب، الثاني، وهو الأهم في سياقنا امتحان "أحمد بن حنبل"، حبسه وضربه بالسياط، وفي سنة 227هـ يموت المعتصم ويتولى الخلافة من بعده ابنه "الواثق بالله"، حيث يواصل القول بخلق القرآن والتشديد فيه وتعميمه على جميع الأمصار، موكلا قاضي قضاته "أحمد بن دؤاد" بمباشرة الامتحان وما يميز المحنة في عهده:

- **قتل أحمد بن نصر الخزاعي في سنة 231هـ بعد امتحانه، وكان قد قبض عليه بعد اكتشاف تدبيره للثورة على الواثق.**
- **بلغ من شدة الواثق في القول بخلق القرآن، أنه وخلال مبادلة الأسرى مع الروم، امتحن الأسرى "فمن قال: القرآن مخلوق فودي به، ومن ابى ذلك ترك في أيدي الروم"[2].**
- **وباستخلاف المتوكل سنة 332هـ "أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها ورفع المحنة"[3]، هذه وقائع وأحداث المحنة منذ أن أظهرها المأمون سنة 212 وامتحن الناس فيها في 218هـ إلى سنة إبطال الامتحان من قبل المتوكل في 232هـ، أربعة عشرة سنة من المحنة والامتحان منذ آخر سنة من خلافة المأمون لتمتد طيلة خلافة المعتصم والواثق، على أن إبطال الامتحان وبقرار سياسي لم تنه الجدل والنقاش في قضية خلق القرآن وكذا في إشكالية لفظ القرآن إلا أن وضع لها حد قرار سياسي كذلك، وهو المسمى "الاعتقاد القادري" في القرن الخامس للهجرة.**

[1]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 313.

[2]– الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج11، ص 138

[3]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 321.

2. المحنة امتحان ديني أم امتحان سياسي؟

لقد حددنا لحد الآن، الإطار التاريخي العام ومن خلاله حددنا الأطراف الفاعلة في المحنة، مؤسسة الخلافة، المتكلمون مع الأحناف، أهل الحديث، وتم عرض مجريات المحنة كأحداث تاريخية متسلسلة في الزمن، وبقي الآن ما هو أهم، استثمار المحنة في استنتاج النتائج الضرورية المرتبطة بإشكاليتنا، إشكالية العلاقة بين العلم والسلطان وجدل الديني والسياسي في الإسلام، ولن يكون أمامنا لتحقيق ذلك سوى التوجه إلى الأقوال والمواقف لتحليلها في ضوء الموقف التاريخي وسياقه العام الذي كنا قد حددناه سابقا، دون الانخراط في تقاليد التضخيم والتهويل أو التقزيم الذي تمارسه التواريخ الطبقية، وفي هذا الإطار لدينا رسائل المأمون لعامله علي بغداد، ولدينا في الجهة المقابلة ما كتبه أهل السنة والجماعة ومؤرخيها عن المحنة، تحديدا محنة أحمد بن حنبل، هذا الأخير كان يمارس تقليد التحديث الإسماع و الاملاء، ضف أبناؤه وإبن عمه ما حدث به ورواه حديثا أو فقها أو ما تعلق بمحنته، يتعلق الأمر بمذكرات أسرية ومذهبية، ونظرا للفاعلية التدوينية لهذه المدرسة، ولنشاطية الإيديولوجية لمنتسبيها، ونظرا لأنه كتب لهذا الخط الانتصار تاريخيا، فإن المحنة تكاد تختزل في شخص أحمد بن حنبل، واعتبارا لهذه الوضعية، وضعية توفر نصوص عن المحنة، محنة ابن حنبل، نضطر بدورنا إلى عرض تلك المحنة محاولين استخراج دلالتها وادراجها ضمن محنة جبهة واسعة.

أورد الطبري كما أشرنا سابقا نصوص ورسائل المأمون عن المحنة، وتكاد تكون الرسالة الأولى بمثابة النص الأم وما أتى بعده لا يعدو أن يكون في نظرنا مجرد تفصيل أو إضافة أو تحديد أسماء أو إعلان إجراءات وقرارات ونص الرسالة الأولى نعتبره من جهتنا "بيانا مأمونيا" من أجل خلق القرآن، قسمنا هذا البيان إلى أربعة مقامات دلالية، مقام الخليفة/الإمام، مقام الإدعاء، مقام المدعى عليهم، مقام القرارات والإجراءات، المقام الأول: نعتبره رأس المقامات، عنه تصدر البقية، صدورا ضروريا من حيث شرعية القول، شرعية الإدعاء، شرعية إصدار الأوامر واتخاذ الإجراءات، هذا المقام هو مقام إمام وخليفة المسلمين وأمير المؤمنين، وهذا المقام يمثله المأمون، مقام لا كما مورس تاريخيا من قبل بني أمية، ولكنه المقام الذي بنته وتمثلته إيديولوجيا الإمامة ونشأت في أحضانه الدعوة العباسية، وبزخمه وهالته الرمزية قامت ثورتها واستأثرت به كواقع تاريخي وسياسي بعد نجاحها ويكون المأمون من خلال نشأته وتكوينه وممارسته السياسية قد أراد أن يستثمر هذه الصورة، صورة الإمام كما أنتجتها الأيديولوجةالإمامية وأن يمارسها كاملة غير منقوصة، وقد أشرنا إلى ذلك في مكان سابق ونصصنا عليها لما لها من أهمية في تفسير علاقة العالم بالسلطان وفي تفسير الأفعال السياسية لخلفاء بني العباس، فلقد اقتضى هذا المقام ضمن ما اقتضاه أن يكون الإمام مستودع العلم الحائز على أسراره والذي يبين

للناس دينهم، عقيدة وتشريعا، ويكون العلماء من دونه كدعاة لعلمه واجتهاده، ناشرين ومبلغين إياه لرعيته، يقول المأمون في رسالته: "فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم، الذي استودعهم"[1]، يتحدد واجب الأئمة أمام الله ب: الاجتهاد في الدين المودع عندهم كأمانة استحفظهم الله عليها مع مواريث النبوة التي لم تورث دورهما ولا دينارا كما جاء في الاثر وإنما ورثت العلم الذي استودعه الله في الإمام وراثة عن النبي، وهذا الادعاء ينازع العلماء الذين يعتقدون من جهتهم أنهم ورثة الأنبياء، وفي الرسالة الثانية يؤكد المأمون هذا المقام وهذه الصورة، فالأئمة أمناء استأمنهم الله على دينه فمن اوجب واجباتهم "أن يجهدوا الله أنفسهم وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم"[2]، أما الذي يخولهم القيام بهذا الواجب، "فبفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم"[3]، وهذا ما يمكنهم من هداية من زاغ ورد من أدبر، إلى أن يصل الى واجب يتعلق بالعقيدة والإيمان لا تنسبه الا الشيعة لأئمتهم، حيث يستطرد قائلا: "ويقفوهم على حدود إيمانهم وسبل فوزهم وعصمتهم ويكشفوا لهم معطيات أمورهم ومشبهاتها عليهم"[4]، ويشهد لهذا التمثل لصورة الإمام ومهامه، ما أفاد به أحد الممتحنين، "أبو حسان الزيادي" ت 242هـ، أحد وجوه العلم والمعرفة بالحديث وأيام الناس، عندما سأله إسحاق بن إبراهيم عن رأيه في خلق القرآن، إذ أجاب قائلا "القرآن كلام الله والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع مالم نسمع، وعلم ما لم نعلم وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا، ونؤدي إليه زكاة أموالنا ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، إن أمرنا إئتمرنا وإن نهانا انتهينا"[5]، تنطق هذه الشهادة بما لا يدع مجالا للشك ما نحاول إثباته، أي حمل صفات الإمام الشيعي كما تقول بها الإمامية على المأمون، وهذه شهادة من قبل عالم من علماء المسلمين المشهود له في تلك الفترة، شهادة تنصب المأمون كمنبع للعلم ومصدرا له "بسببه سمعنا عامة العلم" وفي النص إقرار باختصاصه بنصيب من العلم الذي لا يستطيع غيره تعلمه وبلوغه "وقد سمع ما لم نسمع وعلم ما لم نعلم". هذا المقام يخول له الاجتهاد في الدين وتعليم الناس عقيدتهم الصحيحة وفي نفس الوقت الحكم عليها وتقييمها، ويصبح له حق على عامة الناس وخاصتهم الطاعة فيما يأمر والنزول عند اجتهاده في الدين.

---

[1]– الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج11، ص 35

[2]– المرجع السابق، الجزء ذاته، ص 37.

[3]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[4]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 37.

[5]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 39.

المقام الثاني: ويتعلق بالدعوى محل الامتحان والمحنة، مسألة خلق القرآن، فلأن الإمام، أمير المؤمنين له من الحق ما سلف، حق الاجتهاد في الدين حفظا لعقيدة الناس، فقد هداه إجتهاده إلى القول بخلق القرآن، ونرى أن المقام هنا ليس مناسبا لعرض هذه الإشكالية من حيث تاريخها ومن حيث المواقف النظرية منها، ولكن يبدو لنا في هذا السياق أن لها وجهين، وجه عقدي كلامي ووجه سياسي، فأما الوجه العقدي/الكلامي، فهو ما بت فيه المأمون في رسالته بشكل مباشر، فهو إذ يقول بعقيدة خلق القرآن فذلك لأنها العقيدة التي تنزه الله في وحدانيته وتفرده، بالصيغة التي تقول بها المعتزلة وفق أصل من أصولها، التوحيد وعلى هذا الأساس تقوم هذه الدعوى على مبدأين أساسيين: تنزيه الله بدرأ ما يمكن أن يؤدي الى اشراك غيره معه في صفة من صفاته، –القدم والإزالية، –في حالة خلق القرآن– إذ يؤدي عدم القول بخلق القرآن، إلى القول بقدمه مما يجعله مساويا لله في هذه الصفة وهذا ما يؤدي إلى تأليه القرآن.

أما المبدأ الثاني، فهو متصل بالمبدأ الأول ومفاده النأي عن الوقوع في شرك نظرية الكلمة التي تقول بها المسيحية.

فأما المبدأ الأول، فإن المأمون قد ساق الحجج والبراهين عليه من خلال تأويل الآيات، واتخاذ نتائج ذلك التأويل مقدمات تلزم عنها نتائج ضرورية، من ذلك اتخاذ الآية "إنا جعلناه قرآنا عربيا"[1]، قضية تحليلية، أي تحليل كلمة "جعلناه" وبناء النتائج على ذلك التحليل أو استخراج حكم لازم من الآية " الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير"[2]، يؤول هذه الآية يقول " وكل محكم مفصل فله محكم مفصل"[3]، أما المبدأ الثاني فيرد في سياق ذكر النتائج المتمخضة عن القول بقدم القرآن، إذ القول بذلك يضاهي "قول الناصري في دعائهم في عيسى بن مريم: أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله"[4].

فإذا كان الأمر حرصا من المأمون على سلامة عقيدة الناس، فلماذا امتحن الناس في مسألة فرعية متفرعة من مسائل عقدية تشكل أصولا للاعتقاد مثل مسألة الذات والصفات– التوحيد– العدل، القدر، الإيمان...ألخ ،وكل هذه المسائل مختلف فيها داخل دائرة أهل السنة والجماعة، وداخل دوائر

---

[1]– سورة الزخرف، الآية 03.

[2]– سورة هود، الآية 01 و 02.

[3]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 36.

[4]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 37.

المتكلمين؟ الإجابة عن هذا السؤال له علاقة بالوجه السياسي لمسألة خلق القرآن، وفلنتركها إلى حين.

أما المقام الثالث، فهي الجهة المدعى عليها، أي الجهة المتمحنة، رسائل المأمون وسيرورة الامتحان، تسمي صراحة الفآت الممتحنة التالية: القضاة، المحدثين والفقهاء، وآخرون لا ينتمون إلى هذه الفآت، ولكن بعملية إحصائية بسيطة نجد أن الفئة الأكثر استهدافا كانت فئة المحدثين، فما هي دعاوى المأمون على هذه الفئة؟ الدعوى، قائمة على الحكم على عقيدتهم بالانحراف من حث أنهم ساووا بين الله وما خلق– القرآن– "وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه"[1]، وفي دعواهم هذه قد "ضاهوا به قول النصاري في دعائهم في عيسى بن مريم إنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة"[2]، لقد جانبوا العقيدة الصحيحة كما قررها المأمون باعتباره إماما، ولأنهم كذلك، فهم أولى بأن يوصفوا ويحكم عليهم بالأحكام التي ما فتئوا يطلقونها على المتكلمين والأحناف، فبالإضافة إلى نسبهم إلى "حشو الرعية وسفلة العامة" وهي الأوصاف والألقاب التي كان المتكلمون يطلقونها على المحدثين، يستعيدها المأمون، ويستخدمها، يعمد المأمون كذلك إلى استخدام سلاح المحدثين، العنف الرمزي، المتمثل في تكفير وتبديع كل من خالفهم من المتكلمين والأحناف وبالتالي إخراجهم من دائرة الملة وهذا ينجر عنه، التكذيب ورد الشهادة في الحديث والأقضية، مما ترتب عنه إلحاق أضرار معنوية ومادية بالمتكلمين وفقهاء الحنفية، وهكذا، يصبح هؤلاء المحدثين ونتيجة لما سبق، لا نظر لهم ولا رؤية ولا استدلال، اي العجز عن استخدام العقل، وهنا نفتح قوسا مستدركين ما ذهلنا عنه من مسألة العقل ولكن هذه المرة العقل في علاقته بالسياسة والسلطة؛ فأهل السنة والجماعة وتحت ضغط تحديات خصومهم من المتكلمين حاولوا صياغة رأيهم في العقل، ومن ابن حنبل إلى ابن تيمية، يعتبر الحنابلة العقل غريزة، جزء من بنية وتركيبية الإنسان، وظيفته التحكم ،الذاتي من الداخل، أما المتكلمون والفلاسفة فالعقل عندهم جوهر فرد يمثل الجانب الواعي والضابط والمتحكم في الإنسان ولكن مصدره آت من خارج الإنسان، من العقل الفعال، وستفترق هاتان الرؤيتان على مستوى النتائج، خاصة فيما يتعلق برؤية المجتمع ووسائل الضبط فيه ومصدر السلطة، "فإذا كان العقل كذلك بالنسبة للفرد ماهية ووظيفة؛ فإنه يتبلور اجتماعيا بنفس الكيفية... أما على مستوى السياسي، فإن نتيجة هذه النظرة أن السلطة عقل المجتمع ليس نابعا منه بل آت إليه بمهمة رسالية هي السيطرة عليه

[1]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 35.

[2]– المرجع السابق، الجزء ذاته، ص 37.

من فوق بحكم الطبيعة"[1]، أما في الجهة الأخرى، جهة أهل السنة والجماعة، ولأن العقل غريزة في الفرد، فإنه وعلى المستوى الاجتماعي، المجتمع ولوحده ومن داخله يضبط ذاته "إن المجتمع الإسلامي استبطن الشريعة الإسلامية، وتوحد معها، فصار هو من خلال شيوعه، وسواد الشريعة فيه مصدر السلطة الاجتماعية (العرف والإجماع) ومصدر السلطة السياسية (الجماعة)"[2]، ولقد رأينا من قبل، ونحن نتكلم عن المأمون توجهه العقلاني، عقل المتكلمين وعقل الفلاسفة من خلال أرسطو، علما أن مفهومه –أرسطو– للعقل هو الذي نجد أثره وصداه عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام في عمومهم، باسم هذا العقل يدين المأمون المحدثين ويرى أنهم عاجزين عن استعماله، من أجل ذلك هم الأولى بأن "يتهموا في صدقهم وتطرح شهادتهم ولا يوثق بأقوالهم، ورغم أن هذه هي "حقيقتهم" فإنهم ينسبون أنفسهم للسنة ويدعون أنهم "أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والتفرقة"[3]، هذه الممارسات والادعاءات هي ما كان ينبذها المأمون، فالتنصيص عليها في رسالته، تبين مدى الإساءة والضرر الذي ما فتأ يلحق بحلفائه من المتكلمين والأحناف من جراء رميهم بالكفر والتبديع من قبل المحدثين، فتسوء سمعتهم لدى العامة معنويا ويتضررون ماديا بأن تقطع أرزاقهم، والأخطر من هذا أن المحدثين وهم يمارسون هذا في حق حلفاء الإمام وخاصته، إنما مقصدهم الإمام نفسه، فهذه الفئة التي تدعى إتباع السنة وتبدع الآخرين إنما تمارس الابتزاز والانتهازية بهذا الانتساب، وفي نص الرسالة الأولى، جملة هامة يصف فيها المأمون المحدثين بأنهم "أوعية الجهلة وأعلام الكذب"[4]، ففضلا عن عجزهم عن الاستدلال والروية والتعقل، فإن الجهل المقصود هنا، هو الجهل بالسنة نفسها، أما كونهم أعلام الكذب فهذه إشارة قوية إلى اختلاق الحديث ووضعه والكذب على الرسول، وقد روي عن المأمون قوله: "يطلب أحدهم الحديث ثلاثة أيام ثم يقول: أنا صاحب من أصحاب الحديث"[5]، وهذا لا ينم عن موقف عدائي للحديث نفسه، فقد كان المأمون حاصلا على علم ودراية بالحديث والفقه وأيام الناس، والرواية التي ذكرتها لتوي قالها المأمون ردا على رجل أدعى أنه من أهل الحديث ولكنه عجز عن الإجابة عن أسئلة المأمون لما اختبره في الحديث، كما أن كتب السير والأسانيد يروون عددا من الأحاديث التي رواها المأمون بعضها صحيح وبعضها ضعيف؛ وفي تقديرنا أن ما أثار حفيظة المأمون هو استخدام سلطة الحديث استخداما يخرج عن دائرة التبليغ عن

---

[1]—السيد، رضوان، الجماعة والمجتمع والدولة، صص 242، 243.

[2]—المرجع ذاته، ص 243.

[3]—الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج11، ص 36

[4]—الطبري، المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[5]—السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 309.

الرسول ويخرج عن دائرة ممارسة العلم ممارسة بريئة، فقد أشارت رسائله وبقوة إلى الاستخدام غير البريء للأثر والدين، من ذلك الاستطالة على الناس والتغرير بالعامة، وفي الرسالة يشير المأمون إلى فئة، لم نقف على إشارة لها من قبل من أطلعنا على دراساتهم عن المحنة، حيث أن تلك الدراسات تتكلم عن المحدثين وحسب، لكن نص الرسالة الأولى يشير بوضوح إلى تلك الفئة، كفئة انتهازية، تطلب تزكية أهل الحديث ورضاهم، طلبا للرياسة والعدالة – شهادة أنهم عدول– يقول المأمون: "حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيء آرائهم، تزينا بذلك عندهم وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالهم، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونغل أديمهم، وفساد نياتهم، ويقينهم"[1]، واضح من خلال النص، أن الأمر يتعلق بفئة طالبة للرياسة، والرياسة هنا وفي هذا السياق وحسب المؤشرات الدلالية المرافقة لها، كالتزكية، قبول الشهادة، تنفيذ أحكام الكتاب، تدل على مناصب مرتبطة بالوظيفة الدينية، كالقضاء والخطابة والحسبة، من أجل ذلك طال الامتحان القضاة الذين كانوا يعينون من بين الفقهاء والمحدثين من قبل الخليفة أو من قبله كالوزير أو قاضي القضاة، ولابد أن المأمون كان يعلم أن من بينهم أي القضاة من وضع رجله في القضاء كوظيفة في الدولة، ورجل أخرى في معسكر المحدثين، مهما يكن، فإن ذلك يدل على قوة التأثير التي يكون المحدثون قد حازوها فمن يطلب صمعة وسمتا حسنا تؤهلانه للرياسة عليه أن يطلب تزكية المحدثين وشهادتهم لهم بالعدل، وذلك بإظهار الميل إلى اعتقادهم والتحدث بمقالتهم.

بناءا على إدعاءات المدعي –المأمون– وبناءا على التوصيفات التي سلفت ونحن نحلل طبيعة، اتجاهات ومواقف الأطراف الفاعلة في المحنة، فإن الأمر " لا يرتبط كما هو واضح بمخالفة أهل الحديث للمتكلمين ومن ورائهم السلطة الممثلة بمؤسسة الخلافة في مسألة خلافية، هي مسألة خلق القرآن وحسب، بل ويتعلق الأمر برهان امتلاك السيادة العليا ومن ثم شرعية السلطة، شرعية السلطة السياسية، وشرعية السلطة الرمزية للمحدثين، فالمأمون وطبقا لما سلف من تحليل لشخصيته وطبقا لما دلت عليه أقواله وأفعاله السياسية، كان يريد تجسيد سلطة كاملة لها الحق في تمثيل الدين والحق في الاجتهاد فيه، والحق في التأويل والحق في حراسة عقيدة الناس وصيانتها، نهيك عن تدبير الشأن الدنيوي –السياسي– ولكن فئة من العلماء كانت تحترف جمع ورواية الحديث، قد نمت وطورت نظامها ونسقها المعرفي، فأصبح لها مقالات وآراء كلامية في الإيمان وفي الصورة التاريخية للراشدين

[1]–الطبري، المرجع السابق، ج11، ص 63.

والصحابة، وموقف صارم من طبيعة الشريعة وفي سلطة مصادرها، سلطة النص، وأكثر من هذا تنامي صيتهم، حضورهم وتأثيرهم في أوساط العامة، باختزال لقد أصبحوا سلطة موازية إلى درجة أن أحد خلفاء بني العباس–المتوكل– على ما تقول الرواية خطأ– مر بموكبه على حشد كبير من الناس ملتفا حول عالم الحديث "يزيد بن إبراهيم" فقال: "هذا هو الملك" أي السلطان والسلطة على الحقيقة، السلطة القائمة على "دين المعنى"، لا سلطة الأمر الواقع، سلطة الإكراه المادي، وقد عبرت هذه الفئة عن استقلاليتها وتميزها من خلال زهد وتقشف أئمتها الكبار ورفض الرعاية المادية التي كانت تقدمها الدولة على العلماء بما في ذلك المحدثين، ومن خلال رفض تقلد الوظائف الحكومية كالقضاء، هذا فضلا عن الاستقلالية المعرفية عن المعرفة التي كانت مرتبطة بالخاصة وببلاطات الوزراء والأمراء، أي المعرفة العقلية، التي كانت ترى فيها فئة المحدثين، أنها معرفة غير شرعية لأن سلطتها المأذونة تقع خارج الشرع الذي هو نص وأثر يتبع، وعليه تكون المعرفة التي كان يقول بها المحدثون لها سلطتها ورمزيتها، لأنها مرتبطة بسلطة النص ومن ينطق به ويبلغه، وكان المحدثون لكي يلتمسون شرعية لعلمهم لا ينسبوه أليهم بقدر ما يقدمون أنفسهم على أنهم يتبعون السلف فهم مبلغون عنهم ولا يقولون في الدين إلا ما قالوا، فكانوا أقرب ما يكون إلى وجدان وتطلعات واهتمامات ما كانت النخبة العلمية الممثلة للسلطة في تلك الفترة تسميهم احتقارا بالعامة والحشو والنباتة، ولأن المحنة، محنة خلق القرآن تكاد تختزل في محنة أحمد بن حنبل، رغم أم محدثين آخرين كانت محنتهم أشد إذ قضوا نحبهم فيها، مثل "محمد بن نوح" رفيق ابن حنبل و"أبي مسهر الدمشقي" و"أبي يعقوب يوسف بن يحيى البويطي"، ماتوا في الحديد متستبسلين في عدم القول بخلق القرآن، فإن محنته – أي ابن حنبل– يهمنا منها مقالاته ومواقفه، ويهمنا منها ما أفضت إليه المحنة من مصير ومآل مثل نشأة المذهب الحنبلي وما مارسه من تأثير كبير في الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية لإسلام العصر الوسيط ولإسلام اليوم.

سنعمل على أن تكون شخصية أحمد بن حنبل، شخصية نموذجية تمثيلية لأهل الحديث، من خلالها نفصل ما كنا قد أجلناه في الحديث عن هذه الفئة من العلماء، وسنتجاوز كل الأدبيات التبجيلية التي صنعتها الأدبيات الحنبلية والسلفية، حيث تضعه بعد الرسول مباشرة في القيام بأمر الإسلام[1]، وكذلك الأدبيات التبخيسيية من خصومه المتكلمين، الواصفة اياه "بالجاهل مرة، وبالمعاند مرة"[2]، إلى الصورة الأكثر موضوعية من الناحية التاريخية، صورة محدث لامع، زاهد وورع، ولعل

---

[1]–الفراء، أبو يعلى، طبقات الحنابلة، نقلا عن فهمي جدعان، المحنة، ص 245.

[2]–الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، نقلا عن المرجع ذاته، ص 160.

استقامته الأخلاقية والمنحى الطهري الذي سلكه بالإضافة إلى صلابته في مواجهة عنف السلطة وإغراءاتها هي ما جعلت منه في تقديرنا محل استقطاب وجذب جماهيري منقطع النظير، وقطب جاذب لمآت من التلاميذ الذين كانوا يعاملونه كما يعامل المريد شيخه الصوفي، هذه الكاريزما التي يشكل السمت الأخلاقي بعدها الأساسي، متوفقا على البعد المعرفي، هي التي جعلت منه شخصية مؤثرة ونافذة في أوساط مريديه وفي أوساط جماهير العامة، "فنفوذه كان قائما على قبول شرائح عريضة من جماهير الشعب آراءه وأسلوبه في الحياة، وكان كذلك محاطا بالمآت من المعجبين الذين كانوا يأخذون بفتاواه وأحكامه الشرعية في المشكلات الفقهية، كما كان الأسوة الحسنة والنموذج في دوائر واسعة، وكان له أن يصبح رمزا للمقاومة إبان المحنة، لقد كان تأثيره في مجتمعه مستمدا من بصماته الواضحة التي تركها في المعجبين بسلوكيات حياته ومثله العليا"[1]، هذه الصورة الحنبلية بنيت له بعد المحنة وبعد أن تبلور مذهب باسمه، أما ما يهمنا الآن، فأحمد بن حنبل المحنة.

أول إشارة لأحمد بن حنبل في المحنة، واستنادا على الطبري، كانت عندما أحضر "إسحاق بن إبراهيم "المجموعة الثانية من أجل امتحانهم ولم يبرز اسمه إلا عندما رفض الإقرار بخلق القرآن، حيث سيجيب: "هو كلام الله لا أزيد عليها، فإمتحنه بما في الرقعة–رسالة المأمون– فلما أتى على "لبس كمثله شيء" قال "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" أمسك عن لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ولا وجه من الوجوه، فاعترض عليه "إبن البكاء الأصغر"، فقال: "أصلحك الله إنه يقول: سميع من أذن، بصير من عين، فقال إسحاق لأحمد بن حنبل: ما معنى قوله: "سميع بصير"، قال: هو كما وصف نفسه، قال: فما معناه؟ قال: لا أدري، هو كما وصف نفسه"[2].

وقد رد المأمون على مقالته هذه لما رفعها إليه عامله في تقريره، قائلا: "أما أحمد بن حنبل وما تكتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها".[3]

المراجع تؤكد أن كل أفراد المجموعة أجابوا إلا أربعة وتحت الضغط أجاب منهم إثنان ليبقى أحمد بن حنبل ورفيقه "أحمد بن نوح" الذي قضى في الطريق وبقي أحمد بن حنبل حيا ليواصل امتحانا أشد قسوة في عهد المعتصم، سيسكت الطبري عن ذكرى أي أمر يتعلق بالمحنة عموما، وبمحنة ابن حنبل خصوصا، إلا ما كان من ذكره إشخاص أحمد بن حنبل وأحمد بن نوح الى المأمون بطرسوس

---

[1]–نميرودهورويتز، أحمد بن حنبل، ص 263.

[2]–الطبري، المرجع السابق، ج11، ص 63.المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 41.

[3]–المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 41.

مشدودين في الحديد أو ذكره لمحنة "أحمد بن نصر الخزاعي" زعيم محاولة التمرد على الواثق، وخبر امتحانه وإعدامه، وفي هذا السياق يجب أن نشير إلى أن المؤرخين المؤلفين للتواريخ العامة أمثال الطبري والمسعودي أرخوا للمحنة في جانبها التأديبي باقتضاب ودون تهويل، أخبار في شكل أحكام تقريرية عارية من أحكام القيمة، في حين التواريخ الطبقية وكما أسلفنا هي تواريخ تريد تكرار النموذج الميثالي الأول، تاريخ ملحمة النبوة، تواريخ تصيغ تاريخ سلالة أو شخص أو مذهب، على منوال النموذج المثالي، وهكذا فعل مؤرخو الطبقات، طبقات الحنابلة، ومؤرخو المحنة يعودون إلى مؤرخين من عائلة بن حنبل نفسه، أبنائه وابن أخيه، المهم أن هناك اختلاف في حجم المحنة، من حيث جانبها التأديبي والعقابي– مدة السجن وظروفه، ظروف الاستجواب والاستنطاق، عدد السياط...– ولأننا قررنا منذ البداية أن ما يهمنا هو "ردود ابن حنبل ودلالتها ضمن السياق العام للمحنة، وضمن السياق التاريخي العام الذي حدد تلك الفترة، فزيادة على ما أجاب به ابن حنبل في حضرة المعتصم خلال ثلاثة أيام من الاستجواب وأمام "أرمادة" من المستجوبين، على رأسهم أحمد بن أبي دؤاد ومن انتدبهم معهلإمتحان أحمد بن حنبل مثل "عبد الرحمان بن إسحاق"، و"شعيب بن سهل"، –أحد الفقهاء والقضاة المعروف بتوجهه الجهمي– و"محمد بن عيسى برغوث"– متكلم بصري صاحب فرقة البرغوثية التي يقال أنها فرع من النجارية التي هي بدورها فرع من المرجئة– والمصادر التي أطلعنا عليها نقلا عن الدراسات المعاصرة مثل دراسة "فهمي جدعان" أو "نيمرودهورويتز" نستنتج منها الملاحظات التالية:

- سكوت أحمد بن حنبل عندما تصدر الأسئلة عن مستجوبيه، خاصة "أحمد بن أبي دؤاد"، عدا ذلك التعقيب الذي اعتبر فيه أحمد بن حنبل مقالة أحمد بن أبي دؤاد في القرآن تأويل ورأي شخصي غير ملزم للآخرين وأنه بناءا على ذلك لا يحق له تعذيب أو سجن أو قتل أحد لذلك.
- المصادر تقدم المعتصم على أنه كان لين الجانب، متعاطف مع أحمد بن حنبل الذي بدوره كان يجيب المعتصم إجابات تنم عن احترام لمقامه كخليفة.
- كان احمد بن حنبل يكرر إجاباته التي تتعلق بخلق القرآن، وهي إجابات لا تذهب إلى المسألة لرفضها أو تأكيدها، بل تجاهلها وهذا ما يحتاج إلى تفسير.

على كل حال عندما نسقط ما نعتبره إجابات وأسئلة جانبية، نخلص إلى هذه الإجابات التي تعبر عن موقف أحمد بن حنبل ومن خلاله أهل الحديث ومنتسبي المذهب الحنبلي لاحقا:

" هو كلام الله لا أزيد عليه"

"هو كما وصف نفسه"

"لا ادري، هو كما وصف نفسه"

"ما أدري ما هذا !!"[1]

" تأولت–يقصد أحمد بن أبي دؤاد–تأويلا تدعوا الناس إليه، فأنت أعلم وما تأولت، وتحبس عليه وتقتل عليه؟"[2]

"وكان إذا كلمني ابن دؤاد لم أجبه ولم ألتفت إلى كلامه، وإذا كلمني ابو اسحاق–المعتصم–ألنت له القول والكلام فلم يكن لهم علي حجة"[3]

"يا أمير المؤمنين هذا القرآن وهذه أحاديث الرسول صل الله عليه وسلم وأخباره فما وضح لي من حجة صرت إليها"[4]

"أعطوني شيئا من كتاب الله أو سنة رسوله أقول به"[5]

" ولست بصاحب مراء ولا كلام وإنما أنا صاحب آثار وأخبار"[6]

"يا أمير المؤمنين ما أعرف الكلام وإنما طلبت أمر ديني وصلاتي واعلم الناس"[7]

سردنا هذه الأقوال والإجابات منزوعة من سياقها، ورغم ذلك تبقى لها دلالتها سواء كوحدة دلالية مستقلة" أو بإدماجها في نسق دلالي كلي – نص–ويمكن صياغة دلالة هذه الأقوال في قضايا كما يلي:

1– الاعتراف بالسلطة القائمة والتعامل معها.

2– الموقف اللأدري من قضايا الكلام التي لا نصفيها.

3– يبقى الكلام مجالا للتأويل والرأي الشخصيين، أي مجال العقل الذي لا يؤدي بطبيعته الناقصة الى الحقائق المتعلقة بالله.

4– تأكيد سلطة النص–القرآن والسنة–كمرجعيات في العقيدة والتشريع.

---

(1)–ابن حنبل، سيرة الامام أحمد بن حنبل،60، نقلا عن، نيمرودهورويتز، أحمد بن حنبل، ص226

(2)–الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد او مدينة السلام،ج11، ص466، 467، نقلا عن فهمي جدعان، المحنة، ص 164.

(3)– ابن حنبل، ذكر محنة أحمد بن حنبل، ص65، نقلا عن فهمي جدعان، المحنة، ص167.

(4)– المرجع ذاته، نقلا عن المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

(5)– ابن حنبل، سيرة الامام أحمد بن حنبل، ص59، نقلا عن نيمرودهورويتز، أحمد بن حنبل، ص 227.

(6)– ابن حنبل، ذكر محنة أحمد بن حنبل، ص60، نقلا عن فهمي جدعان، المحنة، ص 160.

(7)– أبو العرب محمد بن أحمد تميم التميمي، كتاب المحن،تح يحي وهيب جبوري، بيروت، دار الغرب الاسلامي ،2006، ص 341.

هذه القضايا التي صغناها انطلاقا من ردود وإجابات أحمد بن حنبل، مترابطة منطقيا، خاصة القضايا 3،2 ،4، حيث لا أدرية أحمد بن حنبل والتي أولت من قبل الجاحظ على أنها جهل وفي أحسن الأحوال على أنها "تقية"، تنسجم تماما مع أصل من أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة المتمثل في الامتناع عن ألمراءوالجدل في العقائد، وأما القضايا 3 و4، فهي تأكد كذلك منحى أهل السنة والجماعة بما فيهم أهل الحديث في اعتبار الدين نص وأثر يتبع، وطلب ابن حنبل من مستجوبيه إعطاءه شيئا من كتاب الله أو سنة رسوله،ينم عن وعي وقناعة مبدئية بعدم شرعية وحجية أي مصدر للحقيقة الدينية غير النص الذي سمعه وحفظه وبلغه السلف وهو موضوع دراسة وتفسير من قبل علماء الأمة، وهذا عدم اعتراف صريح بعلم الكلام الذي يبقى عندهم مجرد رأي وتأويل عقليين شخصيين، غير ملزمين للآخرين، "وبحسب ابن حنبل، فان الجدال في الدين يقع في مجال الرأي الشخصي، وكان ابن حنبل مستعدا لتقبل الحقائق الدينية ومسلماتها في حالة واحدة فقط، هي إذا كانت قد وردت بوضوح تام في القرآن والسنة"[1]وهذا الموقف من الخطورة بمكان بالنسبة لسلطة الخليفة كإمام، وبالنسبة لقطاع واسع من العلماء، علماء الكلام المشاركين لسلطة الخلافة قناعتها، فهذا الموقف ينسف تماما حق الخليفة كإمام في الاجتهاد في الدين وتقرير الحقيقة الدينية وحمل الناس على إتباعها، وينسف كذلك المرجعية التي يقوم عليها علم الكلام المعتزلي خاصة " العقل قبل ورود السمع" لقد كان لسان حال المحدثين: لا يحق للمأمون ولا لغيره من الخلفاء أو المتكلمين أو الولاة أو القضاة، البت في عقائد الناس وشرائعهم، وإنما يقع ذلك على عهدة العلماء، محدثين و فقهاء من أهل السنة والجماعة، وهؤلاء إنما يقفون عند النص كتابا وسنة ويتبعون سلف الأمة، من أجل ذلك لم يكن المتخاصمون (الخليفة والمتكلمون من جهة وأهل الحديث من جهة ثانية) يقفون على صعيد واحد ولم تكن هناك أية قواسم مشتركة تجعل من الحوار أمرا ممكنا ومثمرا، ولم تكن هذه الحقيقة خافية على رجل محنك كالمأمون، لذا كان يعرف مسبقا أن آلية الجدل و النقاش لا تؤدي إلى النتيجة التي كان يرجوها، فعمد إلى استخدام الوجه الآخر لسلطته كخليفة، أي رجل السياسة الذي يدير الدولة التي تحتكر استعمال العنف" الشرعي"، لإنقاذ ما كان يراه حقيقة، ولممارسته سلطته كإمام بالصلاحيات التي كنا قد أوردناها آنفا، فكان الامتحان–المحاكمة– كآلية من آليات السلطة؛ أما لماذا مسألة خلق القرآن، بدلا من مسائل كلامية أخرى، فقد اجتهد باحثون كثر في محاولة الإجابة عنها، ومن جهتنا وانسجاما مع فرضيتنا حول المحنة وطبيعة الأطراف الفاعلة فيها، فانا نرد ذلك إلى أن المسألة تلقى إجماعا في جهة المتكلمين والسلطة رغم تعدد اتجاهاتهم، فهي مسألة تقول بها الجهمية

---

[1]–نيمرودهرويتز، أحمد بن حنبل، ص 227.

والمرجئة والمعتزلة وأكثر الزيدية ، والأحناف، فيحين كان احد أهداف المأمون من الامتحان، إحداث شرخ في صفوف المحدثين إذ سيجيب فريق ويمتنع آخر، وقد عمد المأمون ومن أتى بعده إلى إشهار إجابة من أجاب على رؤوس الأشهاد، وبقدر ما خرج أصحاب الحديث منتصرين في هذا الامتحان بقدر ما تزعزعت وحدتهم، فقد أجاب الكثير من المحدثين، الذين استبعدوا من قبل زملائهم وأصبح علمهم بضاعة كاسدة، أصيب أحمد بن حنبل بخيبة أمل عميقة من جراء إجابة لفيف من رفاقه الذين كان يتوقع مقاومتهم، أمثال" أبي نصر التمار" و"يحيى بن معين" و"أبي خيثمة"... وتعمقت خيبته أكثر لما استجاب أفراد عائلته، أبناؤه وأبناء عمه لإغراءات سلطة المتوكل، إذ قبلوا الأعطيات والمناصب، "إن هذا الارتباك الذي دار حول مكانة قادة المحدثين القدامى، قد ضرب بعمق في أوساطهم وسبب شرخا في النسيج الاجتماعي في هذا الجمهور"[1]. هل هذا كل ما في الأمر؟طبعا، لا، لأن سلطة أهل الحديث، وهي سلطة متأتية من تمثيل أو امتلاك النص الذي تثوي فيه "السيادة العليا" التي هي مصدر الشرعية، قابلة لأن تتحول الى سلطة مادية في أي لحظة، أي تتحول الى ثورة وخروج على السلطان، خاصة وان هوى أهل الحديث كان هوى أمويا لما أثبتناه آنفا بصدد المقارنة بين فعل السلطة الأموية وفعل السلطة العباسية، وقد وجدنا أن أقرب الفريقين لمعتقد واتجاه أهل الحديث، فريق بني أمية، ثم لا ننسى أن العمق الاستراتيجي لأهل الحديث كان العامة، وهذا ما كانت السلطة العباسية تدركه، فلقد كشفت رسائل المأمون عن هذه السلطة، سلطة أهل الحديث على العامة، فيرجع "ظلالها وابتعادها عن جادة الصواب" إلى تغرير أهل الحديث بهم وافساد عقيدتهم وطاعتهم لإمامهم، وقد "كان أحمد بن حنبل يعلم أن المصدر الرئيس لقوته تكمن في العامة، فكان يقيس حركاته وسكناته، لا في ضوء مقياس رضوان الله وحده، وانما أيضا في ضوء ما يترتب على هذه الحركات والسكنات من تأثير على الناس والعامة، لقد كان يمثل "المقاومة" التي لم تقف عند المسايرة" وانما تعدتها الى "نصرة" ثورة الخزاعي والى التحالف مع دعاة مناهضين للدولة" [2] وادراكا منها لمغبة إذاء أحمد بن حنبل وانعكاس ذلك على صورتها وعلى رد فعل العامة، وضعت خطوط لم تتجاوزها في امتحان ابن حنبل، وينقل لنا "أبو العرب التميمي" (ت 333هـ)، صاحب "كتاب المحن" ما يفيد الضغط الجماهيري على السلطة وما يفيد صيت ابن حنبل، يقول: "وصاح الناس والعامة وخرج الجلادون فقالوا مات أحمد وذكروا للعامة أنهم أخرجوا من رجليه الحديد وهو على وجهه، ثم خرج أبو اسحاق، عدو الله من القصر وابن أبي دؤاء الزنديق في موكب عظيم، فحالت العامة بينه وبين الجسر حتى خاف على نفسه وأسمعوه ما

---

[1]-المرجع ذاته، ص 250.

[2]-جدعان، فهمي، المحنة، ص 311.

يكدره، وقالوا قتلتم أحمد؟ فقال لهم: "هذا أحمد في الحياة"[1] ولم يقف الأمر عند هذا الحد، حسب أبي العرب التميمي، إذ خرج الأمر الى عامة بقية الأمصار، فقد "كتب عامل اليمن؛ الله الله يا أمير المؤمنين في أحمد بن حنبل فإن البلاد قد خرجت عن يديك فخلي عنه" [2]وكتب عامل خرسان ما يفيد هذا المعنى.

سيخرج أحمد ابن حنبل من السجن الى بيته في شبه اقامة جبرية حيث حضر عليه تحديث الناس أو افتائهم أو الخروج للجمعة، وذلك طيلة خلافة المعتصم وخلافة الواثق، وبمجيئ المتوكل يبدأ فصل آخر مع ابن حنبل ومع المحدثين وأهل السنة والجماعة عامة.

المقام الرابع: هو مقام الاجراءات والقرارات ودلالاتها، تتعلق تلك الاجراءات بإجراءات الامتحان، فقد بدأ بالقضاة ولابد أن يكون هؤلاء القضاة من صفوف المحدثين أو من فقهاء المالكية أو الشافعية، أو من وصل الى منصب القضاء بتزكية من أهل الحديث، وتبدأ اجراءات الامتحان ـالمحاكمةـبقراءة بيان المأمون "واقرأ عليهم كتاب المؤمنين" [3]ثم يسأل كل واحد عن رأيه في ما ورد في البيان بخصوص مسألة خلق القرآن " فابدأ في امتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون"[4]وبناءاعلى اجابة الممتحن تتحدد الاجراءات:

1ـ في حالة الاقرار: يعيد الممتحن اقراره بخلق القرآن أمام الشهود، تشهيرا لموقفهبين الخاصة والعامة " فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه... فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن" [5]

2ـ في حالة عدم الإقرار، تتخذ في حقهم الاجراءات التأديبية التالية:

ـ مصادرة المنصب " وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله، واستحفظه من أمور رعيته ممن لا يوثق في دينه وخلوص توحيده ويقينه"[6]

ـ رد الشهادة.

ـ الحجز والحبس في الحديد.

---

[1]- أبو العرب التميمي، كتاب المحن، ص 342.

[2]- المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[3]-الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج11، ص36

[4]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها

[5]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها

[6]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها

_ قطع الأعطيات.

_ النفي.

_ التهديد بالقتل...

ليس لهذه المعطيات الآن اهمية بالقياس الى المعطيات السابقة، ولكننا ذكرناها هنا لإثبات مقاصد المأمون ومن أتى بعده، والتي كان من بينهما اشهار أمر من أقر بخلق القرآن من المحدثين والقضاة، وذلك لإظهار حقيقتهم أمام العامة واحداث شرخ في صفوفهم، وقد بينا في الفقرة السابقة الى أي مدى نجح المأمون في ذلك.

لقد انتهينا من خلال هذا العرض الذي كان يزاوج بين العرض التاريخي التعاقبي والتحليل الآني، الى أن المحنة بقدر ما كانت امتحانا عقائديا/ دينيا، كانت امتحانا سياسيا، امتحان لقياس درجة الطاعة والولاء للخليفة الإمام من قبل فئة العلماء، علماء الحديث، وكشفت المحنة بذلك عن صراع بين سلطتين، سلطة الخليفة الذي كان يرى انه بقدر ما كانت له سلطة في التدبير السياسي وادارة المصالح الدنيوية للرعية، بقدر ماله الحق كذلك في امتلاك السلطة الدينية والرمزية، يمارسها كإمام مجتهد ينطق بالحقيقة الدينية ويمثلها باعتباره مستودعا للعلم ووارثا للنبوة، فيحين بينت المحنة من جهة أخرى، ومن خلال مواقف أحمد بن حنبل أن علماء الحديث لا يعترفون للخليفة بهذا الحق، حق الادعاء بامتلاك الحقيقة الدينية والتكلم باسمها وفرضها على الناس، رغم أنهم يعترفون بسلطانه السياسي، ولا ينازعونه الأمر، ولا يرون الخروج عليه انسجاما مع واحد من مبادئ اعتقاد أهل السنة والجماعة، رغم أنه من الناحية الواقعية والتاريخية شارك المحدثون في الخروج على"أبي جعفر المنصور" و شاركوا في ثورة المطوعة وشغب "أحمد بن نصر الخزاعي"، ومارس الحنابلة على وجه الخصوص العنف الرمزي والمادي على من خالفوهم حيث أصبح لهم ميليشيات تمارس الحسبة والاغارة على أحياء الشيعة في بغداد، فأصبحت قوة موازية لشرطة الدولة ومؤسساتها الأخرى كالقضاء؛ الاعتراف بالسلطان السياسي دون السلطة المعرفية بالشأن الديني يعتبر نضالا من قبل هؤلاء العلماء كابن حنبل من أجل استقلالية المجال الديني والمعارف المرتبطة به عن المجال السياسي، ومن جهتها السلطة، خاصة المأمون، حاولت أن تحد من سلطة المحدثين، التي هي بطبيعتها سلطة رمزية متأتية من احتكار النص مصدر السيادة العليا التي هي مصدر شرعية كل سلطة، ومتأتية كذلك من ذلك الولاء والخضوع الطوعي "كدين معين" لعدد كبير من التلاميذ والعامة لهؤلاء العلماء، وكانت الآلية التي استعملتها السلطة في محاولتها تلك والى جاني آلية الامتحان الاستعانة بالعقل، عقل المتكلمين وعقل فقهاء الحنفية، وعقل الفلاسفة، أي الاستعانة بنمط من المعرفة ونمط من العلماء فكان القول بخلق القرآن من وجهة نظر المحدثين مساس ونيل من قداسة النص القرآني فما بالك بالحديث الذي ناضل

فقهاء و محدثي أهل السنة و الجماعة من أجل تثبيته كمصدر للتشريع، وهذا ما ينسف مصدر شرعيتهم ووجودهم، وعليه يكون ابن حنبل في رفضه لطاعة "أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة قد ثبت حدود صلاحيات الخليفة التي لا ينبغي أن يتعداها، فموقف ابن حنبل يعني عمليا: الخليفة لا يطاع إلا في المسائل الخاصة بجهاز الدولة، أما العقائد الدينية المحضة فهي من اختصاص مسؤولية الأمة المستنيرة التي يقودها علماء مستقلون عن السلطة ومعترف بهم من قبل الجمهور العام على هذا النحو العام، ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أن يحدد مضامينه ويفرضها" [(1)]هكذا، وعلى هذا النحو برزت وجهتان من النظر الى العلاقة بين السياسي والديني وبين السلطان والعالم، وكان موقف أحمد ابن حنبل القول باستقلال المجال المعرفي في أمور الدين عن سلطة السلطان، ولكن إلى أي مدى؟

_"المحنة المضادة": نقصد "بالمحنة المضادة" سلسلة الإجراءات المتخذة من قبل السلطة ومن قبل الحنابلة والتي تجسدت في ممارسة كل أنواع العنف الرمزي و الجسدي، الذي طال المتكلمين وفقهاء الحنفية و المتصوفة عندما تبدلت وتغيرت الأدوار والمكانات، بتغير وتبدل الأطر الاجتماعية للمعرفة، وهكذا حدث ما كان قد أسماه المستشرقون "بالانقلاب السني" مع الخليفة "المتوكل على الله جعفر" –ت 247هـ– الذي أوقف رسميا اجراءات الامتحان والقول بخلق القرآن كعقيدة، ولكنه لم يأمر بوقف الجدل والنقاش في المسألة، اذ سيظهر الوجه الآخر لها والمتمثل في اشكالية "لفظ القرآن". كتب التاريخ والسير السنية تثني على المتوكل وترفعه مقاما عليا، رغم كونه خليفة مستهترا ومبذرا و مطعونا في أخلاقه، يقول ابن كثير "وكان المتوكل محببا إلى رعيته قائما في نصرة أهل السنة وقد شبهه بعضهم بالصديق في قتل أهل الردة لأنه نصر الحق ورده عليهم حتى رجعوا إلى الدين وبعمر بن عبد العزيز حين رد مظالم بني أمية، وقد أظهر السنة بعد البدعة واخمد أهل البدع وبدعتهم بعد انتشارها واشتهارها فرحمه الله"[(2)]ويعيد"جلال الدين السيوطي" نفس الصورة تقريبا مع إضافات تفصيلية، يقول: "فأظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة وكتب بذلك إلى الآفاق وذلك في سنة أربع وثلاثين، واستقدم المحدثين إلى سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات و الرؤية،... وتوفر دعاء الخلق للمتوكل" [(3)]ويعيد السيوطي نفس الرواية التي تشبه فعل المتوكل كما قام به أبو بكر وعمر بن عبد العزيز، مضيفا إلى ذلك عبارة دالة "...والمتوكل في

[(1)]–أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق و السياسة، ص 51.

[(2)]– ابن كثير، البداية و النهاية، الجزء 10، ص 357.

[(3)]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 321.

احياء السنة واماتة التجهم"[1] و "التجهم" هو الصفة التي كان يطلقها الحنابلة على كل من قال من المتكلمين بخلق القرآن سواء كان جهميا على الحقيقة أم لم يكن؛ سيقوم هذا الخليفة بجملة من الاجراءات المضادة الدالة فعلا على أن سياسة المتوكل تجب ما قبلها، ونذكر باختصار ووفق التسلسل التاريخي، القرارات التي اتخذها والمرتبطة بمسألة خلق القرآن والتمذهب بصفة عامة: "وفي هذه السنة-235هـ- أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزنابير وركوب السروج بركب الخشب وبتصيير كرتين على مؤخر السروج..." [2]هذا الاجراء العنيف ،الاقصائي والتمييزي المتخذ في حق النصارى واليهود، أتبعه بفعل أكثر عنفا في حق الشيعة خاصة، ومشاعر المسلمين المتعاطفين مع آل البيت عامة، "وفيها -236هـ- أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي وهدم ما حوله من المنازل والدور وأن يحرث ويبذر موضع قبره"[3]. ومن القرارات الدالة سياسيا، استعادته لوجوه أبعدت من قبل سالفيه -المأمون، المعتصم، الواثق- وابعاد تلك التي لعبت دورا في المحنة؛ وهكذا، وفي سنة 237هـ "رضي عن ابن اكثم، وكان ببغداد فأشخص إلى سامرا، فولي القضاء على القضاء، ثم ولي أيضا المظالم، وكان عزل المتوكل محمد بن أحمد بن دؤاد عن مظالم سامرا لعشر بقين من صفر من هذه السنة"[4] "وفيها-نفس السنة-غضب المتوكل على بن أبي دؤاد"[5]وحبس أبنائه وصودرت أموالهم، وفي نفس السنة أي 237هـ "أمر المتوكل في يوم الفطر بإنزال جثة أحمد بن نصر الخزاعي، ودفعه إلى أوليائه"[6] وقد كان أحمد بن نصر كما مر معنا قد قتل من قبل الواثق وأمر بتعليق جثته في ساحة عامة، كل هذه الأفعال لها دلالاتها السياسية والرمزية التي تدل من الناحية الواقعية على قطيعة سياسية مع سياسة أسلافه، فأية جهة كان المتوكل يبعث لها برسائل الود والتقرب؟ واضح أن هذه الأعمال استهدفت علماء الكلام والشيعة وأهل الذمة واستهدفت النخب التي أدارت مرحلة أسلافه، كعزل أحمد بن دؤادوابنه ومصادرة أموال عائلته وهو من ارتبط اسمه بالمحنة والممقوت جدا من قبل المحدثين، وفي نفس الوقت أعاد الاعتبار ليحيى بن أكثم السني والذي يحظى بالرضى والقبول من قبل أهل الحديث وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل، كما يروي السيوطي رواية لها دلالتها المهمة في هذا السياق، حيث يظهر المتوكل فيها متأسفا على أنه لم يدرك أيام

---

[1]- المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[2]-الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 11، ص 156.

[3]- المرجع السابق، الجزء ذاته، ص 164.

[4]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 166.

[5]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[6]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 167.

الشافعي ليتعلم منه، مبررا هذا التوجه بحلم رأى فيه الرسول يأمر الناس باتباع علم الشافعي مختتما رواية حلمه بهذا الدعاء " اللهم ارحم محمد بن ادريس رحمة واسعة، وسهل علي حفظ مذهبه وانفعني بذلك"[1] ويعقب السيوطي على هذه الرواية تعقيبا نعتبره الفائدة القصوى من ذكر هذا الخبر، يقول السيوطي "استفدنا من هذا أن المتوكل كان متمذهبا بمذهب الشافعي، وهو أول من تمذهب له من الخلفاء" على أن التمذهب بالمذهب الشافعي كان ديدن أهل الحديث لقربه منهم روحا وصحبة، إذ لم يكن المذهب الحنبلي قد نشأ بعد، وهذا يعني كذلك انقلاب على المذهب الحنفي لذي كانت له الريادة والرئاسة في بغداد وسامرا أيام المأمون، المعتصم والواثق، كما أنه لابد وأن من يقرأ خبر حلم المتوكل الذي يستدعي فيه الشافعي، يتذكر حلم المأمون الذي استدعى فيه أرسطو، وشتان بين الشافعي وأرسطو. أما علاقة المتوكل بأحمد بن حنبل، فقد تميزت اكثر ما تميزت بمحاولات استقطاب متكررة، فبعد مرور سنتين من حكم المتوكل، حاول وفي اطار سياسته القاضية بإحداث قطيعة مع سياسة أسلافه، تقريب أحمد ابن حنبل، اذ بعث له مع حاجبه مالا ورسالة تبرئة مما نسب إليه، من أنه كان يأوي علويا في بيته، سيقبل أحمد ابن حنبل المال على مضض وبعد الحاح من الحاجب، لكنه يسارع بتوزيعه على فقراء المحدثين، لاحقا يتلقى دعوة ملحة من المتوكل، يلبيها على مضض وكره منه، وامعانا في الاستقلالية ومقاومة الاغراء، يكتري دارا ويرفض النزول في ضيافة المتوكل، ولإعتلال صحته يأذن له بالعودة إلى بغداد، حيث يقرر اعتزال الحياة العلمية العامة، وهذا لم يمنع المتوكل من استشارته في مسائل دينية، منها رأيه في مسألة الاموال التي صادرها من عائلة بن أبي دؤاد، كما أنه طلب منه أن يكتب له عن مسألة خلق القرآن، وفي الوقت الذي كان ابن حنبل يرفض بصلابة الرعاية المادية والمعنوية للمتوكل، كان أبناؤه وعائلته ينغمسون في نعيم العطايا والمناصب.

لقد استعملنا في السياق السابق، مفهوم القطيعة كتعبير على سياسة تبدو أنها مخالفة لسياسة المأمون، المعتصم والواثق، ولكن هل يتعلق الأمر بقطيعة ومن ثم "بقفزة سياسية" قام بها المتوكل لتصحيح ما يكون قد اعتبره سياسة خاطئة من أسلافه؟، المراجع التي اطلعنا عليها ومن خلال استنطاق الأحداث، يتبين أن المتوكل قد جاءته الخلافة اضطرارا، إذ لم يكن هناك مرشحين أقوياء لتوليها، ومع ذلك فقد حاول الأتراك توليه محمد بن الواثق إلا أنه كان صغيرا في السن، كما تؤشر الكثير من الأحداث أنه كان منبوذا من قبل أخيه الواثق ولم يكن يشركه في ادارة الحكم، والرواية التالية تبين نمط هذه الشخصية، وكيف أن الأمر آل اليه مصادفة "فذكر عن بعض من حضر الدار مع هؤلاء أنه قال: خرجت من الموضع الذي كنت فيه، فمررت بجعفر المتوكل، فاذا هو في قميص وسروال، قاعدا مع

[1]- السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 326.

أبناء الأتراك: فقال لي :ما الخبر؟ فقلت: لم ينقطع أمرهم، ثم دعوا به، فأخبره بغا الشرابي الخبر، وجاء به فقال: أخاف أن يكون الواثق لم يمت، قال: فمر به، فنظر اليه مسجى، فجاء فجلس، فألبسه أحمد بن أبي الدؤاد الطويلة وعممه وقبله بين عينيه، وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته"[1] لقد قطعت هذه الرواية قول كل مستنتج، فهو لم يكن وليا للعهد، وكان قاعدا يلهو مع أبناء الأتراك ولم يكن يعلم حتى بموت أخيه وظل خائفا من شبحه حتى وهو ميت، ثم لا ننسى الروايات المجمعة على استهتاره، لهوه وتبذيره، ومع ذلك يحظى بالمدح والذكر الحسن من قبل أهل السنة، لما اعتقدوه منه أنه إحياء للسنة واماتة للبدعة.

هناك متغير هام جدا ظهر على الساحة السياسية، لم يكن بالقوة والتأثير الذي وصل إليه في عهد المتوكل، هذا المتغير هو صعود الأتراك كقوة، كما أن هناك متغير آخر لا يقل أهمية، مرتبط بمعسكر أهل السنة والجماعة ويعد من نتائج المحنة وتأثيرها، فقد خرج أهل السنة والجماعة منتصرين رغم تضعضع صفوفهم من الداخل نتيجة استسلام محدثين لإرادة السلطة، لكن سرعان ما استدرك هذا المعسكر ذاته، إذ أعاد بناء ذاته من الداخل بالقيام بتصفية لصفوفه مستعملا هذه المرة تاريخ الرجال ومواقفهم من المحنة وكذلك مواقفهم من "مسألة ألفاظ القرآن" وبموازاة ذلك ونتيجة للصدى الذي أحدثه موقف ابن حنبل في أوساط الجماهير، نمى ذراع ذو طبيعة عسكرية، إذ تكونت ميليشيات من العامة، تمارس العنف باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

في ظل هذه المتغيرات، كان المتوكل يقدر الموقف ويوازن بين هذه القوى، قوة الأتراك وقوة أهل الحديث، ربما بالاستعانة برأي وزيره "الفتح بن خاقان"، ليحسم أمره بالميل إلى أهل الحديث ومن ورائهم قوة الشارع ليوازن بها قوة الأتراك ويواجهها، والأفعال والاجراءات التي قام بها كلها تصب في هذا الاتجاه، وسنضيف إلى ذلك حدثا آخر يكشف تماما عن مقاصد المتكلم وأهدافه السياسية، فقد دبر على "ايتاخالخزري" فقتله وهو عائد من الحج، و"إيتاخ "هذا ارتقى بسرعة في سلم القيادة " فلما ولي المتوكل كان ايتاخ في مرتبته، اليه الجيش والمغاربة والأتراك والموالي والبريد والحجابة ودار الخلافة" [2]يعني عمليا كانت بيده كل الصلاحيات الحساسة التي كان يطوق بها المتوكل، الذي كان يعتقد أن بقتله تضعف قوة الأتراك، إلا أن الأمر لم يكن مرتبطا بشخص بقدر ما كان مرتبطا بنسق أو نظام كان قد نشأ نتيجة لعلاقات قوى، قوة الجيش، الإدارة، تدبير شؤون القصر، الاتصال والمعلومات...ألخ ، انطلاقا من كل هذه المعطيات التاريخية، يتبين أن المتوكل لم يفعل شيئا خارقا من

---

[1]–الطبري، .تاريخ الرسل والملوك، ج 11، ص 145.

[2]–الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج11، ص

الناحية السياسية، لقد تصرف انطلاقا من المتغيرات التي أشرنا اليها، تصرفا املاه عليه "منطق الدولة" الذي لا يخضع الا للواقعية السياسية التي غايتها تبرر وسيلتها، وعليه فمسألة "إحياء السنة" هي آلية من آليات السلطة مورست لغايات سلطوية، تماما كما كانت مسألة خلق القرآن في جوهرها قضية سياسية أراد المأمون من خلالها تعزيز سلطته السياسية مستعملا نمطا من المعرفة وفئة من الحاملين لها، وها هو المتوكل يصنع نفس الشيء مع تغيير في الأدوار و المكانات بالنسبة للفاعلين، إذ يصبح أهل السنة هم " الجلادون" ويتقهقر المتكلمون والأحناف الى موقع " الضحية " فعلينا ووفقا لكل هذه المعطيات أن " نقرر بوضوح تام، أنه ما كان للمتوكل إلا أن يكون "رجل دولة، ملك" أولا وآخرا، مثله في ذل مثل خلفاء بني العباس السابقين... وما بدا غير ذلك لم يكن الا مجرد "ظاهر" يخفي تحته أمرا لا يشذ عن القاعدة وهو أن منطق الدولة محكوم بماهية السياسي وأن الجدلية التي تحكم السياسي والديني هي جدلية لا تقوم على صراع الغايات فحسب وانما على الصراع من أجل السيادة أيضا"[1]، لقد تغيرت المواقع، المكانات و الأدوار لكن آلية السلطة ظلت هي هي؛ وتعتبر خلافة المتوكل بصفة عامة، واغتياله بصفة خاصة تحولا مفصليا في تاريخ الخلافة العباسية أدى إلى تحولات في علاقات القوى المكونة للسلطة ومن ثم إلى تحول في علاقة المعرفة بالسلطة، والتحول الذي طرأ يتعلق بسلطة الخليفة، مقام و مكانة مؤسسة الخلافة نفسها، فبظهور متغير قوة مؤسسة الجيش المتمركزة في يد الأتراك و الصلاحيات الواسعة التي استحوذوا عليها والتي امتدت لصلاحيات الخليفة أدت إلى أزمة عميقة في مؤسسة الخلافة، إذ أصبحت مجرد مؤسسة رمزية وفقدت القوة المادية التي تخولها أن تكون صاحبة القرار والتدبير السياسيين، واستولى من سماهم الماوردي تسمية دالة –أمراء الاستلاء– على صلاحيات رجل السياسة؛ كتب التاريخ تعج بذكر الأحداث الدرامية التي مست الخلفاء من عزل ومصادرة وسجن وسبل للعيون وقتل...الخ ، وليس هناك قولا دالا على هذا الوضع أكثر من قول الشاعر:

"خليفة في قفص   بين وصيف وبغا

يقول ما قالا   كما يقول الببغا"

أمراء الاستلاء هؤلاء، كانوا في الغالب من الأتراك دخلوا في الخدمة العسكرية في عهد المعتصم كمماليك، حيث استكثر منهم لمواجهة تزايد نفوذ الخرسانية وزاد عددهم ونفوذهم في عهد الواثق إلى أن وصلوا إلى درجة السيطرة والاستلاء على مؤسسة الخلافة، وهؤلاء ونظرا لطبيعتهم كبدو ومرتزقة ومحترفي قتال لم يكن لهم هوية مذهبية أو مشروع سياسي وحضاري، انهم جسم غريب زرع

[1]- جدعان، فهمي، المحنة، ص 321.

بشكل تعسفي في جسد الحضارة العربية الإسلامية، خلق اختلالات عميقة على المستوى الاقتصادي إذ تغيرت السياسة المالية للدولة في اتجاه الاقطاع العسكري، وفي المجال السياسي أدى ذلك إلى انقطاع السلطة عن الحياة العامة، وانقسمت الحياة السياسية و الشأن العام بين بغداد وسامرا، وهو انقسام رمزي بين السياسي والعسكري ، كأنه انقسام يعيد انتاج العلاقة: أثينا/اسبرطة، تاريخيا ، وقد امتد هذا الوضع من خلافة المتوكل حتى خلافة المستكفي عندما دخل "بنوبويه" بغداد سنة 334هـ، حيث سيبدأ النفوذ البويهي، وهنا يدخل متغير آخر، فالبويهيون سلالة فارسية من أصول بدوية غازية، لكنها ارتبطت بإرث حضاري فارسي، حاولت الأسرة البويهية الحاكمة تقديم نفسها على أنها وارثة هذا الارث، كما ارتبطت الدولة البويهية بالدعوة الزيدية الشيعية، وكما بينا سابقا، طبيعة هذا المذهب كان لها تأثير على السياسة العامة وعلى المجال المعرفي، ناهيك عن لامركزية هذه الدولة –انقسامها إلى ثلاث مملكات متنافسة– ومن حيث الأطر الاجتماعية نسجل انبثاق برجوازية صغيرة متكونة من النخبة الادارية والعسكرية بالإضافة إلى كبار الملاك والتجار، أولت هذه الفئة عناية خاصة بنمط من المعرفة وطالبيها، فأدى ذلك إلى ازدهار العلوم المدعاة، علوما عقلية والأدب وبصفة عامة و المعرفة المرتبطة بالحياة المادية، في حين ظلت العلوم الدينية والمعارف المرتبطة بها ذات طبيعة جماهيرية، فإذ كانت الآداب والفلسفة وكل المعارف المرتبطة بالحياة المادية مرتبطة بالنخبة السياسية، والعسكرية والاجتماعية، فإن العلوم الدينية ظلت جذورها شعبية من جهة، وأفقها مرتبط بالخليفة كمقام ومكانة رمزية مرتبطة بالأمة، وقد كان هناك تبادل وتساند وظيفي بينهما، حيث أن أهل السنة ومن خلال الحنابلة الذين صاروا قوة اجتماعية في بغداد تضامنوا مع الخليفة، اذ ظلوا يرون فيه الإمام الشرعي الذي لا يجوز الخروج عليه والذي له عليهم حق الطاعة، وظلوا يرون فيه الإمام الذي يقف على رأس الأمة، يمثل رمز وحدتها واستمراريتها وظل هو يرى فيهم القوة الاجتماعية والرمزية – التكلم باسم الدين– التي تدعمه رمزيا وماديا، كما ظل يستخدم الصلاحيات التي بقيت له في دعمهم في صراعهم المذهبي ضد الشيعة والمتكلمين، عندما ضعفت سلطة الخلافة تحول الصراع من صراع بين الخليفة ونوعية من العلماء كانت ترى أحقيتها في تمثيل الدين وليس الخليفة، وكف النشاط العلمي أن يكون اجتهادا مبدعا اذ اقتصرت مهمته في القيام "بنشاطية أيدولوجية"، فقد قام الفقهاء الشافعيون منهم خاصة بعمل تكييفي في مجال السياسة الشرعية خاصة لتبرير الأمر الواقع، "الماوردي" وأحكامه السلطانية تعتبر نموذجا من بين نماذج كثيرة.

في سياق متصل وتأكيدا للملاحظات السابقة، كان الخلفاء واستغلالا منهم لظروف طارئة، يتدخلون في الحياة العامة، خاصة في الصراع المذهبي، لصالح هذا الطرف أو ذاك، وهكذا وفي العهد البويهي سيصدر الخليفة "القادر بالله"،–336–422هـ– ما يعرف بالاعتقاد القادري الذي يعتبر

ترسيما لعقيدة أهل السنة والجماعة، فما كان اجتهادا، عقائديا ضمن جملة من الاجتهادات وما كان يجب أن يحسمه النقاش والحوار العلمي، أصبح حقيقة دينية عامة ملزمة للجميع، وقبل صدور هذا الاعتقاد كان هذا الخليفة، الذي تصفه المصادر التاريخية السنية بصفات الاجلال والاحترام، قد أصدر مرسوما يحرم على المعتزلة الكلام و التدريس والتعليم والجدل في العقائد، وتعرض المعتزلة وبقية المتكلمين إلى الاضطهاد قتلا ونفيا وحبسا ولعنا على المنابر، و" قد كتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر"[1]، فكما اعتبر علماء الكلام "خلق القرآن" حقيقة دينية يجب نشرها وتعميمها، ها هم الفقهاء يفعلون نفس الشيء لصالح اعتقاد مضاد، صادر كذلك عن خليفة ، "الاعتقاد القادري" عبارة عن قرارات اعتقادية جازمة في كل ما كان محل نقاش وحوار وجدل بين القوى المكونة للساحة المعرفية في الاسلام، مثل مسألة الصفات، الايمان، خلق القرآن، القدر، الصورة التاريخية للصحابة خاصة أولئك الذين كانوا طرفا في الفتنة، عثمان وعلي وعائشة ومعاوية...وقد اخترنا مقاطع من هذا الاعتقاد للوقوف على الصيغة السلطوية الآمرة والحاسمة في أمر يعتبر أصلا أمرا خلافيا، جاء في هذا الاعتقاد عن خلق القرآن "ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكليما، وأنزله على رسوله صل الله عليه وسلم على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه وأصحابه على الأمة، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق فبكل حال متلوا ومحفوظا ومسموعا؛ ومن قال أنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه"[2] ، وفيما يتعلق بالصورة التاريخية للصحابة فيرتبهم الاعتقاد القادري في الفعل ترتيبهم في تولي الخلافة، كما يرتبهم أهل السنة والجماعة، ثم يذهب إلى الصورة التاريخية لعائشة أم المؤمنين لإعادة الاعتبار لها ردا على الشيعة وفعل نفس الأمر بالنسبة لمعاوية "ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام، ولانقول في معوية إلا خيرا" [3]هو تحول كبير في موقف الخلافة العباسية من معاوية، ويختتم القادر بالله اعتقاده بتقرير الفرقة الناجية "هذا قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجى به النجاة من النار ودخول الجنة ان شاء الله" [4].

من أبي جعفر المنصور الذي كان يقول "أنا سلطان الله على أرضه" إلى المهدي وقراره بملاحقة الزنادقة وتقتيلهم إلى الرشيد المتحفظ على الجدل والمراء في أمور الدين، إلى المأمون

[1]- ابن الجوزي، المنتظم، نقلا عن، آدم ميتز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع هجري، ص 339.

[2]-المرجع السابق، ج1، ص 340.

[3]-المرجع ذاته، ج1، ص341.

[4]-المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

وامتحان الناس في خلق القرآن، فالمتوكل الذي ارتبط اسمه بما يسمى "بالانقلاب السني" فإلى الاعتقاد القادري فمرسوم "الراضي" القاضي بإخراج الحنابلة من الملة الى "المستنجد بالله" الذي أمر بحرق الكتب العلمية، فتدخل السلطة في محاكمة القارئ "ابن شنبوذ"—ت 328هـ– لأنه كان يقرأ بقراءة شاذة فضرب بالسوط وكذلك فعل بتلميذه "محمد بن أحمد بن ابراهيم أبو الفرج الشنبوذي" ت 388هـ ...ألخ ما الذي تغير؟ تغيرت الأسماء، نعم، تغيرت المواقع، مواقع الضحايا ومواقع الجلادين فتبادلوا المواقع ، فكانت تلك المواقع دولا، ولكن الثابت في كل هذا ومن خلال تحليلنا لتلك المواقف والأفعال في ضوء المتغيرات التاريخية هو أن السلطة كانت تتوسل بالمعرفة كآلية وكان العلماء يغيرون مواقعهم من "ضحية" إلى "جلاد" أو من "جلاد إلى ضحية" أي أن موقعهم ظل هو هو أي آلية من آليات السلطة، والغريب او الطبيعي !! أن لا أحد من الفريقين حسب اطلاعنا، استعمل معرفته لا باسم العقل وحقوقه ولا باسم الدين وما يتيحه من حق للشخص الانساني في الاختلاف، احتج على التعسف في استعمال السلطة ضد المنافس والمخالف معرفيا، بل رأينا كلا الفريقين يسارع إلى الافتاء باستحلال دم الآخر وتكفيره وتبديعه وتبرير أفعال السلطة فيه، هل الفضاء الفكري المفعم بالتقديس وبثنائية القيم: حقيقة ≠باطل، خير≠ شر، ايمان≠ كفر...ألخ والمتميز بالتلاعب بالرمز وبذروة المشروعية، هو ما كان يؤطر الموقف المعرفي، الأخلاقي والانساني؟هل كان يحتاج الأمر ولايزال إلى إعادة ترتيب علاقة الذرى المكونة للوجود الإنساني خاصة بين ذروتي الدين والدنيا ليظهر مجال ثالث مجال المجتمع المدني والفضاء العام حتى يظهر المثقف الذي يستطيع أن يقول: "إني أحتج" باسم الحقيقة وباسم حق الانسان في حرية التفكير وحرية القول كما فعل "اميل زولا" في قضية "دريفوس"

المتغيرات التي أشرنا إليها، متغير صعود الأتراك كقوة عسكرية مسيطرة وما أدى ذلك الى أزمة في مؤسسة الخلافة، ثم دخول الفرس الديلم كقوة عسكرية ذات أصول بدوية غازية، الأصل الاثني لهذه السلالة واعتناقها للدعوة الزيدية المتحالفة مع المعتزلة وطابعها اللامركزي، كل هذه الخصوصيات تظافرت لتخلق دفعة حضارية في القرن الرابع الهجري، وستكون لنا الفرصة للإفاضة في ذلك، ثم سيدخل السلاجقة الأتراك بغداد وارثين السلطة، وهم بدو غزاة كذلك ذوي نزعة عسكرية، حملوا مشروع الإحياء السني بحثا عن الشرعية، وعمقوا اقتصاديا من الإقطاع العسكري، انعكس هذا على انتاج المعرفة ووظائفها، فحدث تقسيم اجتماعي للعمل، ولكن هذه المرة على مستوى العمل العلمي، إذ ازداد ارتباط العلوم الدينية بمهام الخليفة الذي واصل الاحتفاظ بسلطته الرمزية دون السياسية، والادارة ظلت امتيازا فارسيا في شخص نظام الملك، والامتياز الاقتصادي والعمل العسكري للسلطان، ونظرا لأن هذه الدولة شكلت الإطار السياسي والتاريخي الذي نشأ فيه الغزالي فستكون موضوع

الفصل القادم، ستتضافر الطبيعة العسكرية للسلاجقة ومشروع "الإحياء السني" بالإضافة إلى تأثير العوامل التاريخية الخارجية المتمثلة أساسا في التحدي الاسماعيلي ثم الغزو الصليبي فالمغولي، إلى حدوث تغيرات في علاقة المعرفة بالسلطة، وفي آلية اشتغال المعرفة وانتاجها، إذ نشأت المدارس النظامية لتدريس ونشر المذهب الشافعي في الفقه والأشعري في العقيدة، حيث درس بها ألمع العلماء وتخرج منها كذلك علماء متميزون ظلوا مرتبطين بها وبالسلطة التي أنشأتها، مثل الغزالي، واقتصر النشاط المعرفي على التدريس والتأليف خاصة من أجل تحقيق الوظائف التالية:

- انتاج واعادة انتاج المعارف المرتبطة بالمذهب، عقيدة وتشريعا.
- ادماج العلماء في "نشاطية إيديولوجية" للدفاع عن المذهب و تبرير الأمر الواقع في المجال السياسي –وجود سلاطين متغلبين– والدفاع عن الخلافة السنية ضد الدعاية الاسماعيلية.

سيقوم بهذه الوظائف والمهام علماء محترفون، كالباقلاني والجويني والماوردي والغزالي... هؤلاء سيصبحون علماء محترفون أي أصحاب مهنة ووجهة بمعناها "الفيبري" وسيشكلون ما دعاهم "غرامشي" "بالمثقفين العضويين" انهم موظفون لدى الدولة، وتمكنهم وظيفتهم من الاستفادة من امتيازات مادية ومعنوية، في مقابل ذلك عليهم الزامات يجب تأديتها، في الفصل الذي ندرس فيه الغزالي ستتوسع هذه الإشارات، ليصبح الغزالي النموذج الذي يؤكد هذه السيرورة التي آل اليها العالم في الاسلام.

والآن هل لنا بعد عرض هذه السيرورة التاريخية الطويلة والتي عمرت خمسة قرون، أن نحوصل التحولات التي عرفها مفهوم العلم في تعريف جامع مانع، جامع للقواسم المشتركة التي تجمع بين الفاعلين في مجال العلم، ومانع، يمنع دخول أفراد آخرين إلى دائرة هذا التعريف؟

لقد أجلنا هذا التحديد إلى النهاية لغاية منهجية بحتة مفادها أن يكون التحديد الذي سنضعه نتيجة منطقية وضرورية تخبت من الصيرورة التاريخية قطعها المفهوم منذ انبثاقه إلى أن استقر في حدود العلم كمهنة؛ واذا كان علينا أن نذكر بأهم محطات تلك الصيرورة التاريخية، فلن يخرج الأمر عن هذه المحطات:

- ظهور القراء كقوة احتجاج باسم القرآن.
- من هؤلاء ستتشكل فئة تمارس العلم انطلاقا من النص، فيظهر الفقيه.
- اعتزال الفتنة والتفكير في مسائلها، كمسألة الايمان، القدر...ألخ سيؤدي إلى ظهور المتكلم.
- يؤدي الاختلاف في أساس التشريع وحجيته إلى ظهور التشريع بالرأي والتشريع بالنص وسيفضي الصراع بينهما إلى تأسيس علم أصول الفقه

- **التدوين كحدث مؤسس للعلوم العربية الاسلامية، يؤدي إلى ظهور العلم كصنو للمروي وتتحد وظيفة العالم كجامع للتراث ومصنف له وواضع في نفس الوقت شروطا لصحته مشرعا بذلك للعقل.**
- **الاحتجاج بالحديث والنضال من أجل تنصيبه كمصدر للتشريع سيؤدي إلى ظهور فئة تحترف جمع الحديث وروايته، انهم المحدثون الذين ستدفع بهم الظروف والمتغيرات إلى أن يكونوا قوة معرفية فضلا عن كونهم قوة اجتماعية.**
- **الترجمة كحدث مؤسس ثاني، سيسمح للثقافات الأجنبية، الفلسفة اليونانية خاصة، بالتواجد جنبا إلى جنب مع العلوم الدينية المدعاة علوما "أصيلة" وستتعرض العلوم العربية الاسلامية لتأثيرها بدءا بعلم الكلام وانتهاءا بعلم اصول الفقه.**
- **طبيعة النظام السياسي لدولة الخلافة العباسية، خاصة فيما يتعلق بمقام الخليفة كمقام مقدس منبثق من الاديولوجياالإمامية، سيعتبر أن مهامه وصلاحياته الإجتهاد في الدين وتقرير العقيدة الصحيحة وفرضها على الناس، من جهتهم العلماء الممثلين بالمحدثين وعلى رأسهم أحمد بن حنبل يرفضون الاستحواذ على وظيفة العالم الناقد باسم حقوق العلم والحقيقة الدينية في مواجهة السلطة ومن يدعمها من علماء الكلام وفقهاء الحنفية، فكانت المحنة.**
- **المتغيرات التي حدثت على مستوى السلطة والتي أدت إلى تقهقر مكانة الخليفة وسلطته ادى إلى تعديل في طبيعة العلاقات وأطرافها، حيث ارتبطت عقيدة أهل السنة بالخليفة السني في علاقة تبادل وتساند وظيفي، ستتطور هذه العلاقة أكثر في العهد السلجوقي الذي سيعرف تأسيس المدرسة ومأسسة التصوف وترسيم المذهب الشافعي والأشعري، فيتحول العالم إلى صاحب مهنة ووجهة في هذه المؤسسة، لينخرط في "ايديولوجيا الكفاح " بدلا من انتاج معرفة حرة وناقدة.**
- **إذا استجمعنا هذه المحطات، صار في الإمكان وضع الأبعاد التي تكون مفهوم العالم في الاسلام، وأهم تلك الأبعاد المحددة للمفهوم:**

  ***دائرة اشتغال العالم في الاسلام هو النص، الذي يحوي كليات في العقيدة وقواعد في التشريع، وتبعا لذلك تتعدد دوائر الاختصاص داخل هذه الدائرة الكبيرة المتمركزة حول النص، حيث نجد الفقيه، وعالم الكلام، المحدث...إلخ ويتحدد اطار هذه الدائرة بحجم التبادلات وحجم الصراع والتنافس بين أطرافها المكونة لها و بين الأطراف المونة للعلوم العقلية .**

***تأسيسا على ما سبق، تصبح الوظيفة الجوهرية التي تحدد مفهوم العالم، تتمثل في البحث عن المعنى الثاوي في النص، أي الاجتهاد المؤدي إلى استنباط الأحكام الشرعية والتأويل المؤدي إلى تكوين مواقف اعتقادية،البحث عن المعنى هو ما يشكل القاعدة أو الارضية المشتركة لهؤلاء الفاعلين، ولأن**

النص لغة تصبح "المعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي "سيمانتي" [(1)] "Semantique"

هذه الوظيفة الشارحة، المؤولة والمفسرة للنص والمؤدية إلى استنباط الأحكام الشرعية وإلى تكوين الآراء العقائدية شكلت صورة للعالم بكونه وارثا للنبوة في جانبها المتصل بالمعرفة بالدين وبالتالي ممارسة كل الحقوق المتأتية من ذلك بما فيها ممارسة الحسبة على أولي الامر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حين لا يقر السلطان للعالم بهذا الحق، خاصة السلطان العباسي الذي انطلاقا من تمثله لصورة الخليفة الإمام مارس في بعض فترات الحكم مهمة السياسي ومهمة العالم المجتهد كالمأمون.

***تبعا لذلك "رأس مال" العالم الذي يشكل سلطته والذي سيخدمه كمورد في "اللعبة الإجتماعية" كما يسميها "بورديو" هو ممارسة العلم تشريعا وعقيدة، متخذا من هذه الممارسة هوية اجتماعية بدلا من هويات أخرى كالقبيلة او الانتماء الاجتماعي الطبقي، إذ ينتج أحكاما فقهية أو آراء كلامية، باختصار ينتج خطابا يتوجه به إلى مستهلكيه من العامة والسلطة التي لها حاجاتها المعرفية، "وبعبارة اخرى ان يمارس "العقيدة" لا كمجرد اعتقاد بل ايضا كرأي وتعبير عن هذا الرأي، انه بذلك يتحول الى متكلم وصاحب مقالة، وأكثر من ذلك يتجه بكلامه ومقالته إلى الجمهور(أي المستمع) ويتخذ من لأطرالاجتماعية التي تؤطر الجمهور موضوعا لكلامه" [(2)]**

***من الناحية السوسيولوجية "لا يشكل العلماء طبقة اجتماعية واحدة وانسجامية فهم يحتلون مواقع جد مختلفة في الساحة الاجتماعية وذلك طبقا لمستوياتهم الثقافية ونوعية عملهم في الدولة أو الأمة وطبقا لأسلوب حياتهم الدينية –هناك أنواع عديدة من العلماء بحسب المرتبة الاجتماعية والثقافية التي ينتمون إليها"[(3)] كما هناك تراتب في النخبة من حيث مستوى المهارات و الكفاءات ، فهناك العلماء المجددون ذوي النزعة النقدية، وهناك المشتغلين بإذاعة الفكر وآخرون كانوا حفظة ، كما يختلف هؤلاء من حيث الفضاءات التي كانوا يمارسون فيها نشاطاتهم، اذ لكل فئة فضائها والفئات الاجتماعية المستهدفة، اذ يرتبط علم الكلام والفلسفة والادب بمفهومه الكلاسيكي، بالنخبة الاجتماعية ، بقصور الامراء وكبار الملاك و كبار التجار، في حين ارتبطت العلوم الدينية بالعامة وبالتالي كانت تمارس نشاطها في الأماكن العامة ، كالمساجد و الأسواق .**

[(1)]–أركون محمد، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ص 7.

[(2)]–الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص36.

[(3)]–أركون محمد، الاسلام الأخلاق والسياسة، ص57.

الفصل الرابع :

النظام العباسي، الخلافة والدولة السلجوقية

وجود هذا الفصل ضرورة أملاها اعتباران، الأول منهجي، وهو الاعتبار الذي نخضع له في هذا البحث، والقاضي بتحديد الاطار التاريخي والسوسيوثقافي الذي يؤطر عملية انتاج المعرفة، والاعتبار الثاني، معرفي، ويتمثل في السياق المعرفي الذي سيحدد فكر الغزالي ،من أجل ذلك كانت مباحث هذا الفصل كالتلي :

1. **الخلافة العباسية، من الثورة إلى الدولة؛**
2. **السلاجقة ، العقيدة العسكرية ومشروع "الاحياء السني".**

المبحث الأول: الخلافة العباسية، من الثورة إلى الدولة:

يكاد يكون هناك إجماع على أن قيام الدولة العباسية، وانتقال الخلافة من السلطة الأموية إلى السلالة العباسية، قد أحدث تحولات جذرية وعميقة على مجال الحياة الاجتماعية ومجالاتها، فنحن أمام نمو واتساع لهذه المجالات على كافة المستويات والأصعدة، وإذا كان هذا النمو والاتساع في مستوى معين نعوزه إلى التطور الطبيعي للمجتمع، فإن طبيعة النظام السياسي للدولة الجديدة الصاعدة، كان قد انعكس بشكل واضح على الأفعال، المؤسسات والعلاقات، وعليه فإن مهمة هذا المبحث هي تسليط الضوء على هذه التغيرات وعلاقتها بطبيعة النظام السياسي العباسي، خاصة التغيرات التي طرأت على الأنظمة المعرفية وعلاقتها بالسياسي، ولأن الأمر يتعلق بالتاريخ، فلا مناص من العودة إلى تثبت وتركيز معطيات تاريخية تخص حكم السلطة الأموية، بالتركيز على المعطيات التي لم نأت على ذكرها في الفصل السابق، والتي نرى أنها المسؤولة عن ما يعتبره البعض قطيعة بين النظامين السياسيين، وتبرز تلك التمايزات والاختلافات في المجالات السياسية، الجغرافية والأثنية، ففي مجال الممارسة السياسية، السلطة مركزة في يد الخليفة الأموي، ومن حيث المجال الجغرافي، جميع أقاليم وولايات الدولة خاضعة بشكل مباشر وعن طريق الولاة المعينين من قبل الخليفة إلى سلطة دمشق التي اختيارها كعاصمة للملك، هو اختيار للمجال الحضاري العربي الديني، الحجاز، مكة والمدينة، من الناحية الإثنية، الدولة الأموية، دولة ركزت السلطة، تدبيرا وعطاء في يد العنصر العربي، حيث الارستقراطية القرشية، تقبع على رأس الهرم الاجتماعي، ثم القبائل العربية الحليفة، خاصة القبائل القحطانية اليمنية – القبائل الكلبية في مواجهة القبائل القيسية، والتي شكلت جندا للدولة، وهي قبائل استوطنت الحواضر المفتوحة إبان الفتح وبعده، أما غير العرب، فسيتشكلون ما بات بعرف بالموالي والذين يمثلون في أغلب الأحيان الفئات النشيطة الممارسة للزراعة والصناعة وبيقة الحرف من سكان المدن والحواضر، وهذه الفئات راحت تبحث لها عن مكانة؛ إما بامتهان العلم والنبوغ فيه إلتماسا لسلطة بديلة، أو الانخراط في صفوف الخارجين عن الدولة؛ هذه المواصفات التي ذكرناها، إنما هي مواصفات على وجه الإجمال، أما على وجه التخصيص، هو ما أحدثه الأمويون، تحديدا "معاوية بن ابي سفيان" في طبيعة النظام السياسي لدولة الخلافة، وما ترتب عن ذلك من نتائج عميقة في بنية الدولة والمجتمع، فمع "معاوية" تحولت الدولة من دولة خلافة إلى دولة "الملك العضوض" القائم على القوة، التغلب والعصبية، هذا التحول البنيوي سيؤدي إلى تغير في وظائف الدولة وفي التراتبية الاجتماعية، وكنا في الفصل السابق قد بينا طبيعة الظروف التاريخية التي أدت إلى انبثاق فئة العلماء، وفئة رجال السياسية، وسنعيد تركيز هذه العملية التاريخية الحساسة بما تقتضيه أهداف وطموحات هذا الفصل؛ فنطور الصراع بين الفآت المشكلة للفتنة، وانتهاء هذا الصرع إلى إستيلاء الارستقراطية القرشية الأموية

على الملك، واتخاذ القوى المنهزمة إليها الهاشميين والخوارج مواقع المقاومة للسلطة الجديدة، وما أفضت إليه كل هذه العملية من تمايزات في التراتبة الإجتماعية، أدى كل ذلك إلى نشوء تمايز بين المجال السياسي والمجال المعرفي، ففي دولة الخلافة بالمدينة لم يكن هناك تمايز واستقلالية للعالم عن السياسي، فقد كان الخليفة أميرا وعالما في نفس الوقت، أو لنقل رجل عقيدة، ومع ظهور الملك ظهر وانبثق رجل السياسة بالمواصفات التي حددها "فيبر" في شخص "معاوية" ومنذ ذلك الحين ستغدوا شخصيات من مثل ابي بكر وعمر من الماضي المثالي والنموذجي، والتي ستغذي المخيال السياسي لجماهير الأمة الإسلامية، حيث ستتضخم صور هذه الشخصيات النموذجية باطراد، بينما سيتكرر نموذج رجل السياسة كما دشنه معاوية في التاريخ السياسي في شخصيات كثيرة، كعبد الملك بن مروان، والمتوكل، والقادر، والمستظهر... حيث سيمثلون هؤلاء وغيرهم بأفعالهم السياسية نموذج الغائية السياسية التي أنتجت القاعدة التسويغية المشهورة "يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل"، والأحرى القول "يجب إمامة الأفضل سياسيا مع وجود الأفضل أخلاقيا وعقائديا"، وقد عبر "معاوية" في أكثر من مناسبة عن رجمان هذا المصوغ – الكفاءة السياسية– في أخذ الأمر لنفسه، فعندما وصلته رسالة "الحسن بن علي" الذي أختاره أهل العراق كخليفة مكان أبيه، يدعوه إلى الطاعة، أجابه معاوية "إنه لو كان يعلم أنه أقوم بالأمر، وأقسط للناس وأكيد للعدو وأحوط للمسلمين وأعلم بالسياسة وأقوى على جمع المال منه، لأجابه إلى مسأل، لأنه يراه لكل خير أهلا"، ويضيف "إن أمري وأمرك، شبيه بأمر أبي بكر وأمركم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم"،[1] حيث أن هذا الاحتيار قد بني على الكفاءة والقدرة وليس على أساس القرابة من الرسول، وفي موقع آخر خطب معاوية في أهل المدينة عاصمة دولة خلافة ومعقل أهل السابقة والفضل في الإسلام قائلا: "...أما بعد فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكن جالدتكم بسيفي هذا محالدة... فإن لم تجدوني خيركم فإني خيركم ولاية"[2]

فالقوة والكفاءة لسياسية هي ما يؤسس دولة الملك العضوض، ومن هنا يكون معاوية قد " شن، من جهة أخرى وبوجه خاص، طريقة في إضفاء العلمنة على مفهوم السلطة، لأنه يرهن أن السلطة تكون لمن "يحسن أخذها، وتعهدها والحفاظ عليها تكون لذاك الذي يكون جديرا بها سياسيا".[3] إن ما نرمي إلى قوله من خلال هذه الإحالات، هو أنه في دولة الملك وبداية من معاوية سينفصل رجل

[1] – البلاذري، الأنساب، ج3، ص 31؛ في هشام جعيط، الفتنة، ص 359.

[2] – ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: محمد سعيد العريان، ج3، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1953، ص 147، في محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 250.

[3] – هشام جعيط، الفتنة، ص 370.

الساسة عن رجل العلم، ومع عملية الانفصال هذه ستغدو السيادة العليا أو ذروة التشريع وسيلة للعبة السلطة، وستصبح الطاعة قائمة على "المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة" أو "مجالدة السيف، لا تلك الطاعة التي كانت قائمة على "دين المعنى"، "ثلاثة ثوابت بنى عليهم "معاوية" دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده" المجالدة، المواكلة، الشرعية القرشية"،[1] سنضيف إلى هذا ما كنا قد أفضنا فيه آنفا، أن دولة الملك وقد صارت أمرا واقع، أو لنقل "قدرا شاء الله أن يكون"، فلابد من حمل الناس على التسليم به، ومن هنا كانت الجبرية هي إيديولوجيا هذه الدولة.

تلكم هي، جملة المواصفات التي طبعت النظام دولة الملك الأموي، الذي عمر 89سنة، بدأ بمعاوية وانتهى بمقتل مروان بن محمد سنة 132هـ، بعيد معركة الزاب يسوق أهل العباس، حيث تبدأ مرحلة الدولة العباسية، التي ستشكل مجال دراسة هذا الفصل، كمجال سياسي ومعرفي يؤطر ويحدد في مرحلة من مراحل تاريخها فكر أبي حامد الغزالي في علاقته بالسلطة السياسية وبالسلطة المعرفية لما اسماهم بأصناف الطالبين في إلى ذلك المجال نتجه.

كنا قد تركنا دولة الملك الأموي وقد تأسست تتويجا لانتصار إحدى القوى المشكلة لأطراف الفتنة، ألا وهي الإسلام السياسي الأرستقراطي بزعامة "معاوية بن أبي سفيان" على أن بقية "القوى العاملة في الفتنة: إسلام راديكالي وعنفي – القراء، إسلام تاريخي وشرعي– علي"[2] قد تحولت إلى قوى مقاومة لهذه السلطة المنتصرة بقوة السيف والتدبير السياسي، ولأنه "حيثما توجد سلطة توجد مقاومة"،[3] فإنها –أي المقاومة – كانت تؤشر بما لا يدع مجالا للشك عن ميلاد سلطة فعلية لها مؤسساتها الملكية، الدولة وأجهزتها: جيش، شرطة، دواوين، قضاء...إلخ، هذه المقاومة، أو بالأحرى المقاومات، وإذا أردنا اختزالها بالتسميات وصولا إلى مبتغانا قلنا، أنهم الخوارج والهاشميين، وإذا كان الخوارج قد وصلوا خروجهم عن أية سلطة في شكل أعمال حربية مباشرة، انطلاقا من مبادئ واضحة وصارمة، فإن المعارضة أو المقاومة الهاشمية اتخذت جبهة واسعة، من حث عدد المطالبين المنطوين تحت لوائها، حيث تطورت المطالبة من الإجمال إلى التعدد، وهذا يعني عمليا وتاريخيا، تعدد الشرعيات، فمن مطلب حق آل البيت من بن هاشم بالخلافة بما في ذلك أبناء العباس عم النبي إلى تخصيصها في أبناء علي كرم الله وجهه، لتتعدد الشرعيات على هذا المستوى لاحقا، الأمر الذي أفضى إلى فرق شيعية متعددة، فلقد "كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي

---

[1] – محمد عابد الجابري، العقل السياسي الغربي، ص 250.

[2] – هشام جعيط، الفتنة، ص 369.

[3] – ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: جورج أبي صلاح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 104.

صلى الله عليه وسلم أن أهل البيت أولى أن يخلفوه، وأولى أهل البيت العباس عم النبي، وعلي ابن عمه، وعلي أولى من العباس، لما بينا من قبل، والعباس نفسه لم ينازع عليا في أولويته للخلافة، وإن نازعه في أولويته في الميراث في "فدك"،[1] هذه المطالبة بتلويناتها استقطبت فئات اجتماعية متنوعة، من حيث الإنتماء الاجتماعي – المكانات والأدوار– ومن حيث الإنتماء العرقي – قبائل عربية معارضة وموالي– ومن حيث الجغرافيا أن المناطق التي كانت تنشط فيها هذه المقاومات، ترسم قطعا مكافئا، من مدن الحجاز إلى الكوفة إلى خرسان، إجمالا المناطق البعيدة عن دمشق، البعيدة عن المراقبة والعقاب، أي المجال الحضري العربي الديني مكة والمدينة، والمجال الحضري الإيراني وهذا يعني أنها كأي مقاومة تخترق مختلف التراتبيات الاجتماعية والوحدات الفردية"،[2] إننا ننصص على خصائص عامة وثابتة بكل مقاومة، وصولا إلى إمكانية هذه المقاومة، وعلى غرار السلطة، على إنتاج وسائلها وأدواتها بما في ذلك خطاباتها الحاملة لشرعيتها ومشروعها كسلطة مستقبلية. خطاب الشرعية الهاشميين سيتطور وينضج ليصبح دعوة شيعية، وما يهمنا في هذا المقام، هو جملة الأفكار أو الدعاوى التي تقم عليها وتداعيها والتي ستوظفها الدعوة العباسية في القيام بثورتها والتي ستطبع النظام السياسي العباسي بخصائص وصفات لم تعرفها في النظام الأموي، ستنعكس على إنتاج الأنظمة المعرفية وعلى علاقات السلطة بالمعرفة. وسنتجه رأسا إلى "الإمامية" باعتبارها فرقة أقامت دعوتها على أسس لها علاقة مباشرة بمبحثنا، الأمر يتعلق أساسا بفكرة الإمام كمنص ديني وسياسي يختلف رمزيا ووظيفيا عن ما يتمثله أهل السنة والجماعة لمنصب ومقام الخليفة، فهذه الفرقة الشيعية " سموا بهذا الإسم نسبة إلى الإمام –الخليفة، لأنهم أكثروا من الاهتمام به وركزوا كثيرا من تعاليمهم حوله، فكانوا يرون أن عليا يستحق الخلافة بعد النبي (ص) لا من طريق الكفاية وحدها، ولا من طريق ما ورد من النبي (ص) من أوصاف لا تنطبق غلا عليه، بل عن طريق النص عليه بالإسم ثم يرون أن الأئمة هم علي وأبناؤه من فاطمة على التعيين واحدا واحدا وأن معرفة الإمام وتعيينه أصل من أصول الإيمان"[3]

الأحداث الدرامية ستدفع بهذه الدعوة إلى الإكتمال، حيث ستصبح دعوة لها مشروعها ومقاصدها القائمة على نظريتها أو بالأحرى اعتقادها السياسي الذي صار موضوعا تحمل عليه مبادئها العقدية والكلامية، وهذا الاعتقاد السياسي يقوم على شبكة مفاهيمية هي بمثابة أركان أو أسس هذا الاعتقاد، وهي : العصمة، المهدية، التقية، الرجعة، وقد وصفنا هذه الأركان بكونها شبكة أو بنية

---

[1] – أحمد أمين، فجر الإسلام، مصر، شركة الكباعة الفنية المتحدة، ط11، 1975، ص 266.

[2] – ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 105.

[3] – أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ط10 (ب.ت)، ج3، ص 212.

اعتقاد، حيث كل مفهوم أو عنصر فيها يستمد دلالته وقيمته من خلال علاقته بقيمة المفاهيم، التي تتغذى مضامينها من مفهوم الإمام نفسه، "الذي يسبغون عليه نوعا من التقديس، فهو يتلقى علمه عن طريق الوحي،[1] ويعده الله إعدادا خاصا من حين يكون نطفة، ويحفظه برعايته السامية، ويعصمه من الذنوب، ويورثه علم الأنبياء والمرسلين، ويطلعه على كل ما كان وما سيكون"[2] من أجل هذه المكانة، كان الإمام من حيث الوظائف والأدوار المنوطة به، مشروعا ومنفذا، أقواله وأفعاله معيار التحسين والتقبيح، فما أمر به هو الحسن وما نهى عنه فهو القبح، وأكثر من هذا لا ينفع بر وعبادة بدون الإيمان به، إذا كان الأمر هكذا فإن مفاتيح دلالة المفاهيم التي ذكرنا تشتغل وذلك بربطها بهذا التصور والتمثل الذي للشيعة الإمامية عن الإمام، وما يهمنا من تلك المفاهيم بالتحديد، مفهوم "المهدية" الذي مفاده إنتظار مجيء إمام يملأ الأرض عدلا كما ملأت جورا، وبغض النظر عن أصل هذه الفكرة، فإنها قد قالت بها "الكيسانية" وقال بها "المختار الثقفي" أثناء تورثه ودعوته باسم "محمد بن الخليفة" قيلت في حق علي ثم من بعده في حق إبنه "محمد بن الحنفية"، وقد "تنبه أحمد أمين" إلى الوظيفة السيكولوجية والسياسية والاجتماعية لفكرة المهدي، حيث يقول "ثم رأوا – الشيعة– أن ذلك إلا بقيام رئيس للشيعة يلتف الناس حوله ولو سرا ويلقبونه بأنه الخليفة حقا، ورأوا أن ذلك لا يتم أيضا غلا بصبغة دينية، فهو الإمام وهو المعموم، ورأوا من إحكام أمرهم بث الرجاء والأمل في نفوس الناس حتى يتشجعوا، ومنوهم بأن الأمر لهم في النهاية.[3]

إن مقتل علي كرم الله وجهه، ومقتل "الحسين" وأهل بيته، وفشل ثورة المختار الثقفي" وكل الثورات التي أعلنت على الدولة الأموية التي صارت أمرا واقعا، كان من شأنه أن يؤدي إلى الإحباط، الإنكسار واليأس، فكان لابد من أمل، لابد من وضع اعتقاد ويقين بمصير سعيد مقدر وموعود، منوط بشخص رمز، إنه "المهدي" الذي له قدرات ومواهب خارقة، هذا الشخص الرمز سيعود وإن مات أو قتل، وهكذا تولد الأسطورة والرمز وتزداد قوة وتضخمها بشكل طردي مع الزمن، وبعلاقة عكسية مع الفشل واليأس، "إن فكرة "المهدي" ليست فكرة دينية وإنما هي وسلة للتمسك بالأمل، إن الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامحهم وآمالهم بأشخاص رموز والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان بالرمز بعناء"[4] ليشكل هذا الرمز أو الأسطورة، إيديولوجيا تقوم عليها الدعوة ووقودا للثورة، فكما تعتمد السلطة القائمة على التكامل الوظيفي لمؤسساتها، المعارضة والمقاومة تعتمد على

---

[1] – الأديان الشيعية تقول بالوحي عن طريق....

[2] – المرجع السابق، ص 220.

[3] – المرجع ذاته، ص 241.

[4] – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 288.

عملية ترميز "ولهذا فلا ريب في أن الترميز الإستراتيجي لنقاط المقاومة هو الذي جعل ثورة ما ممكنة، وذلك تقريبا مثلما ترتكز الدولة على التكامل المؤسسي للعلاقات السلطوية"،[1] ستتعلق بهذا الركن أو الأساس من الاعتقاد، مفاهيم فاعلة في العمل السياسي من تلك المفاهيم، مفهوم التقية الذي يقتضى من بين دلالاته استشار الإمام وتأجيل ظهوره حتى يتم الأمر، حيث يفوض لدعاته النطق باسمه، مما سيصبغ على شخص الإمام المهدي هالة عظيمة من التقديس والزمير من قبل الدعاة في نفوس المريدين والأتباع والمتعاطفين، فقد "كان الدعاة يتكلمون باسم الإمام، وبما أنه في حالة تقية فهو كالغائب لا يتكلم ولا يظهر، وهذا يفسح المجال للدعاة للغلو في حقه، إن الكلام بضمير الغائب يفسح المجال دائما للتضخيم والغلو والإدعاء"،[2] الممارسة العملية والتاريخية لفكرة "المهدي" ولواحقها كفكرة "التقية" بدأت عندما نسبت كل من السبأية والكيسائية والمختارية،[3] هذه الأوصاف "لمحمد بن الحنفية" من حيث أنه هو المهدي وأنه لم يمت وبأنه سيرجع، وأنه الوصي من "علي" وقد ورث عنه الشجاعة والعلم – رواية الحديث– هذه الميزة الأخيرة سيضخمها الدعاة والأتباع ليصبح العلم المقصود ليس رواية الحديث فقط، ولكن العلم بأسرار التأويل، وهذه الميزات سيرثها ابنه "عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي" المعروف ب"أبي هاشم" والذي تقول الروايات التاريخية أنه تعرض إلى عملية تسميم من قبل الأمويين لدى زيارته للخليفة الأموي، "سلمان بن عبد الملك"، ولدى عودته، عرج على "الحميمة".[*] حيث يقيم ابن عمومته، أبناء العباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم، فسلم اسرار الدعوة ووثائقها إلى "محمد بن علي بن عبد الله بن العباس" ولنترك "الشهرستاني" يجمل لنا في هذا النص سيرورة الأحداث التي تناولناها فيقول عن مادة "الهاشمية": "أتباع أبي هاشم محمد بن الحنفية قالوا بانتقال محمد بن الحنيفة غلى رحمة الله ورضوانه وانتقال الإمامة منه إلى إبنه أبي هاشم، قالوا فإنه أفقى إليه بأسرار العلوم، وأطلعه مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير على التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن قالوا إن لكل ظاهر باطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في هذا العلم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الآفاق في الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني، وهو العلم الذي إستأثر على علي عليه السلام به ابنه محمد بن الحنفية، وهو أفضى بذلك السر إلى إبنه أبي هاشم وكل من اجتمع فيه هذا العلم، فهو الإمام حقا، واختلف بعد أبي هاشم شيعته خمس فرق، قالت فرقة أن أبا هاشم مات منصرفا من الشام بأرض

---

[1] – ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص .

[2] – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 292.

[3] – أتباع المختار الثقفي.

[*] قرية في الأردن كان يقيم فيها أبناء العباس متخفيين

الشاره وأوصى إلى محمد ابن علي بن عبد الله بن العباس، وانجرت في أولاده الوصية، حتى صارت الخلافة إلى أبي العباس، وقالوا ولهم في الخلافة حق لاتصال النسب، وقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمه العباس أولى بالوراثة"[1] أردنا أن ننقل هذا النص على طلوله، لإحمال ما أفضنا فيه، ولتثبيت بعض الحقائق التي لها صلة بموضوعنا ولعل أهمها، انتقال الإمامة بالوصية، ويلزم عن ذلك إفضاء أسرار العلوم والعلم بالتأويل إلى الموصى إليه بحيازته على هذا الإرث يصبح إماما، وهو الأمر الذي حدث مع "أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية" الذي ورث الإمامة بجميع مقوماتها عن أبيه وبدوره سلمها "لمحمد بن علي بن عبد الله بن العباس"، الذي بناء على ذلك يصبح إماما، ومن هذا المفترق التاريخي، سواء كان صحيحا أم ملفقا، يصبح للدعوة العباسية شرعيتها التي تقوم على الوصية، وهي شرعية سيستمر العمل بها إبان الدعوة والثورة، حيث أن منطق الدولة سيؤدي إلى القول بأسس أخرى للشرعية سنتكلم عنها عندما يحين أوانها، المهم أن الدعوة العباسية ستمارس دعوتها إلى دولتها تحت قبة الدعوة الشيعية وذلك بأن أوعزت إلى دعاتها بالدعوة للإمام الرضا من ىل البيت دون تحديد هويته وشخصه، إلى درجة أن الدعاة أنفسهم كانوا يدعون لإمام، دون أن يكون قد عرفوه أو رأوه رأي العين، فقد "بعث محمد الإمام رجلا إلى خرسان وأمره أن يدعو إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وسلم ولا يسمي أحدا"،[2] وهكذا كانت الدعوة العباسية، دعوة قائمة إلى جانب دعوات أخرى لأئمة محتملين، والدليل على ذلك، أن الدعوة لما نضجت كان من الممكن أن تؤول إلى الطالبين، وإذ تواترت الأخبار التاريخية في أكثر من مصدر، أنه "لما بلغ أهل الكوفة مقتل إبراهيم بن محمد أراد أبو سلمة الخلال أن يحول الخلافة إلى آل علي بن الخطاب، فغلبه بقية النقباء والأمراء..." [3] وفي أثناء ذلك عمد أبو سلمة الخلال إلى حجز الإمام "أبي العباس" وإخوته وأعمامه في دار في شكل إقامة جبرية مدة طويلة، مؤخرا إظهار الإمام انتظارا لجواب الطالبين الذين راسلهم في هذا الشأن سرا؛ وقد دفع ى"الخلال" ثمن هذا إذ استوزره "أبو العباس السفاح مدة قصيرة ليوعز بقتله على يد "أبي مسلم الخرساني" هذا الأخير الذي لعب دورا محوريا في الدعوة العباسية وفي قيادة الثورة، ومن ثم التمكين لآل عباس، كان قد نشأ في الكوفة نشأة شيعية إمامية، فقد شارك في حركة "المغيرة بن سعيد البجلي"، وبفشلها التحق "بأبي موسى السراج" أحد ابرز دعاة الدعوة العباسية، والذي قدمه إلى الإمام

---

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، (ب.ت)، ج1، ص 149.

[2] – جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ضبط محمد خالد العطار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 2010، ص 182.

[3] – ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة، دار الحديث، 2006، ج... ص 43.

"ابراهيم بن محمد" هذا الأخير، وتقديرا منه لمواهب هذا الشاب جعله مولى له وأعاد تسميته من إبراهيم إلى عبد الرحمان بن مسلم، وصار رسوله إلى دعاته، لينفذه في الأخير إلى خرسان ليقوم بأمر الدعوة ثم إعلان الثورة من هناك، بالعودة إلى "الشهرستاني"، نقتبس نصا يثبت صلة الدعوة العباسية بالدعوة الشيعية الإمامية، بمفاهيمها، مطالبها وقيمها،

يقول "الشهرستاني" : "وكان أبو مسلم صاحب الدولة، على مذهب الكيسانية في الأول، واقتبس من دعاتهم العلوم التي اختموا بها، وأحس منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم، فأنفذ إلى الصادق جعفر بن محمد: "إني قد أظهرت الكلمة، ودعوت الناس من موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت فيه فلا مزيد عليك" فكتب إليه الصادق: "ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني" فحاد إلى أبي العباس بن محمد –السفاح– وقلده الخلافة"،[1] والأهم من هذا كله أن مطالب الدعوة العباسية تماثل تماما نظريتها الشيعية، إذ نقوم على مطلبين أساسيين: – استرجاع آل النبي حقهم المغتصب في الخلافة والدعاء للإمام الرضا من آل البيت.

– إقامة العدل في تقسيم الفيئ وأعباء الجباية.

في هذا السياق نبتت الدعوة العباسية وترعرعت إلى نضجت، وكان أوان قطفها سنة 132هـ، وهي السنة التي ظهر فيها "أبو العباس السفاح" إماما وخليفة بالكوفة، ومنها استمر زحف الثورة المنطوي تحتها فئات متعددة ومختلفة عرب وموالي، أغنياء وفقراء، شكلوا ما كان قد استعاره الجابري تحت مسمى كتلة تاريخية، مشحونة بتاريخ درامي مؤسطر (من الأسطورة) برمزية الإمامة، لتكتسح الشام فمصر وبقية العالم الإسلامي، باختزال، الدعوة العباسية ركبت موجة ضمن بحر الدعوات الشيعية، ومسألة انتصارها كان مجرد إمكانية ضمن إمكانيات أخرى، إنها دعوة متشبعة بمفاهيم وقيم الدعوات الشيعية، الأمر الذي انعكس على طبيعة النظام السياسي للدولة العباسية، خصوصا مكانة ومقام الخليفة كمنصب ديني وسياسي، وحتى في أضعف حالاته ظلت مكانته الرمزية والدينية قائمة حتى سنة 656هـ، تاريخ سقوط بغداد، وبعدها سيسكن هذا المنصب في المخيال السياسي كحكم نشيط وفعال. وقبل أن نترك مرحلة الدعوة والثورة إلى مرحلة الدولة، وكتتويج لمسارات نشوء الدعوة العباسية ولثورتها ثم لدولتها، علينا أن نكشف عن ذلك الخيط الرفيع الذي يجمع وينظم عناصر النظام السياسي العباسي، ليجعل منه نسقا سياسيا بكل ما في الكلمة من معنى، هذا الخيط الرفيع يتمثل في الروافد التي غدت هذا النظام وطبعت سلوكه السياسي من خلال أفعال ومواقف الخلفاء خصوصا اتجاه القضايا المعرفية، ومن ثم تجاه العلماء والمذاهب والفرق، حيث اتسمت تلك الأفعال والمواقف

---

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 253.

بالتعاضي وحتى بالتناقض من عصر إلى عصر ، بل وفي نفس العصر من خليفة لآخر، كما مر معنا في تحليل "المحن"؛ وبناء على القراءات التي أفضت إلى هذه الدراسة، وجدنا رافدين رأسيين، الرافد الأول هو ميثولوجيا الإمامة، وهو رافد غذى الدعوة والثورة، ولكنه ظل مستمرا غداة قيام الدولة، على عكس ما ذهب إليه محمد عابد الجابري،[1] حيث أن مقام الخليفة ومكانته، كمنصب ديني وسياسي يحظى بالتقديس، إنما هو مستمد من الأيديولوجيا الإمامية، "فقد أشغلوا فكرة المهدي حتى أضحت شعارهم الديني والسياسي، واعتمدوا على نظرية الإمامة التي كانت محور عقيدتهم ودعوتهم، وقد أعطت هذه السياسة الدينية للخلافة العباسية مسحة في القداسة، بحيث أضحى سلطان الخلفاء مستمدا من الله سبحانه وتعالى"، وقد شرحنا كيف اتصلت فكرة المهدي، من محمد بن الحنفية إلى إبنه أبي هاشم إلى آل العباس، وبقي الآن أن نبين كيف استمرت هذه الفكرة وكيف استغلت كآلية من آليات السلطة، فبالإضافة شرعية الأنساب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وأحقية وراثته .....تسبق حق وراثته أبناء العم، الإمام كخليفة هو تعبير عن إرادة الله وسلطانه على الأرض، وهذه الصفة ما كان الخلفاء بني العباس ادعاؤها لولا ذلك التهيؤ العقائدي والنفسي والاجتماعي الذي حصل بفعل الدعوة التي كانت في جوهرها كما مر معنا، دعوة بتبعية إمامية، لدى الأتباع والرعية، دون أن ننسى ذلك التهيؤ الأنثرولوجي إن صح التعبير، أي سيادة الأفكار الفنوصية والعرفانية في المجال الحضري الإيراني الماجل الذي نشأت وعاشت فيه الدعوة العباسية، وقد كان بنو العباس يؤكدون في خطبهم وسلوكهم السياسي واتخاذهم للألقاب واحتجابهم عن الناس يؤكدون هذا المقام، مقام الخيفة كتعبير عن إرادة الله وسلطانه على الأرض يقول "أبو العباس السفاح" في خطبة المبايعة:" الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرمة وشرفه وعظمه، واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به...ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع... فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا وأجزل من الفيئ والغنيمة نصيبا تكرمة لنا وفضلا علين"،[2] لقد تصرفنا في هذا النص وأبقينا فيه ما يعبر عن صورة آل العباس من خلال صورة الخليفة، فكما اصطفى الله الإسلام، اصطفى الإسلام لهم وأيده بهم، فهناك تكامل وظيفي بين موضع وقيمة الدين وموضع وقيمة آل العباس ومن ثم الخليفة، وعليه فمن أوجب واجبات الخليفة الحفاظ على الدين، وهو تصور خول لخلفاء بني العباس التدخل في الشأن الديني كما يبين لحق رعايته وحفظه، انطلاقا من رؤيتهم وتأويلهم، وهو حق تاريخ

---

[1] – محمد سهيل طقوس، تاريخ الدولة العباسية، بيروت، دار النفائس، ط5، 2005، ص 30.

[2] – ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص 43، والسيوطي، تاريخ الخلفاء، تح محمد أحمد عيسى، القاهرة، دار الغد الجديد، 2013، ص 247.

فيه رجل الساسة رجل العلم كما مر معنا من محن العلماء، ثم ونأمر من الله، ليصبح على الناس واجب مودة وموالاة بن العباس، تتضح هذه الصورة أكثر مع أبي جعفر المنصور الذي يعتبر بحق المؤسس الفعلي للخلافة العباسية، إذ يقول: "أيها الناس إنما أنا سلطان الله على أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنة على فيئة، أعمل بمشيئته وأقسمه بإراقته وأعطيه بإذنه قد جعلني عليه قفلا إذا شاء يفتحنى لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحنى، وإذا شاء أن يقفلني قفلن".[1] لقد اقتضت إرادة الله أن يصطفى الإسلام دينا، ومن الناس بن العباس أئمة وخلفاء، فالسلطان منهم، هو سلطان الله على أرضه، وما يفعله من سياسة للأمر وتقسيم للفيء، فإنما هو بإرادة الله ومشيئته، إن هذا الخطاب يعطي الانطباع بأن الخليفة على اتصال مباشر مع الله، العمل بإرادته ورعايته وتوجيهه، فهل هناك مسافة بعد هذا بين ما تدعيه الإمامية في الإمام وبي ما يدعيه الخليفة العباسي لنفسه وما يدعيه أنفاره له "فالرواندية تبيعة للعباسيين، وفرقتهم الدينية، غلا فبهم من غلا كما علا في الشيعة العلوية من غلا"،[2] إلى درجة أن منهم من قد أله أبا جعفر المنصور، وقد ظلت هذه المسحة التقديسية لمنصب الخليفة حاضرة حتى في اسوأ وأضعف فترات الخلافة العباسية، حيث جرد من صلاحياته السياسية إلا بما تعلق بكون رمزا وقائدا لجماعة المسلمين، "الخليفة إذن في منزلة لا تضاهيها منزلة، إنه ليس واحدا من الخاصة" ولا مجرد فرد من أفراد "آل البيت" بل إنه الشخص الذي اختاره الله من هذا البيت،... ليجعله سلطانا في أرضه على عباده".[3]

أما الرافد الثاني، فهو اقل وضوحا من الرافد الأول، ولكن مؤشرات وفعاليته فبينة، يتمثل هذا الرافد في تأثير الشيعة الزيدية، ومن خلالها، تأثير المعتزلة، فمن هذا الرافد استقت السلطة العباسية مرونته وموقفه من شرعية خلافة "أبي بكر"، و"عمر بن الخطاب"، ومسألة جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل"، وهو موقف يتماهى من جهة مع الشرعية العباسية كونها شرعية آتية من الانتساب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومن جهة أخرى إمكانية النطق بإسم الأمة والجماعة سواء كانوا سنة أو شيعة، هذه الواقعية والمعقولية التي ولا شك أن بسمة المعتزلة فيها واضحة، من حيث أن واصل بن عطاء رأس المعتزلة "قد تلمذ له زيد بن على وأخذ الأصول عنه، فلذلك صارت الزيدية كلها معتزلة"،[4] ثم لا يجب أن ننسى صلة ابي جعفر المنصور بشيوخ المعتزلة تحديد "عمر بن عبيدة" (ت 144 هـ)، "الذي تولى القيادة السياسية والفكرية لتيار المعتزلة...، وكان ذلك التيار قد اجتذب إلى صفوفه أنصارا

---

[1] – الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987، ج4، ص 533.

[2] – أحمد أمين، ضحى الإسلام، ، ج3، ص 292.

[3] – محمد عابد الجابري، العقل السياسي الغربي، ص .

[4] – الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 22.

جددا كثيرين، وخاصة من شيعة آل البيت، ...كما انظم إلى الاعتزال أيضا شباب بني هاشم، ومنهم العباسيون، وكان ضمن الذين انظموا وتتلمذوا على يد "عمر بن عبيد": "أبو جعفر المنصور" قبل أن يتولى الخلافة العباسية، بل كان يتولى جمع نفقات "عمرو" من المريدين ويظهر الميل الشديد له، ويكن له أعظم الود والإجلال والتوقير".[1] إن استخدام هذا الرافد كآلية للمرور من حدود الدعوة الشيعية إلى حدود أوسع إلى الأمة لتعميم الشرعية أو بعبارة أخرى يضم الضفة الأخرى، والنطق باسمها، ضفة أهل السنة والجماعة التي تكونت مفهوما وواقعا في الشام في المجال الحضاري الآخر، بل واستعمال هذه الآلية في جانبها العقلاني المعتزلي في محاربة ميثيولوجيا الإمامة نفسها، فهي كل مراحل تطور السلطة العباسية منذ قيامها وحتى سقوطها، كانت تواجه خصما دائما وثابتا، الشيعة بجناحيها الإثنى عشرية والاسماعيلية خاصة وأن الشرعية التي يستندون إليها، هي نفس الشرعية التي صدرت عنها الخلافة العباسية، دعوة وثورة ثم دولة، هذا الحفر في أصل وجدود السلطة العباسية مهم لتفسير طبيعة علاقة هذه السلطة بالمعرفة ومنتجيها.

1.2. الخلافة العباسية، منطق الدولة: ما الذي استمر من الدعوة في الدولة؟ وما الذي أستجد وفرضه منطلق الدولة؟

سيكون من اللازم الإتيان على ذكر تلك التحولات العميقة التي أصابت بنية المجتمع، ومن ثم بنية العلاقات بين الفئات المكونة له، على أن هذا الذكر سيركز على تلك التحولات التي كان لها تأثير مباشر في عملية إنتاج المعرفة والتحكم في طبيعة العلاقة بين الفاعلين في حقل المعرفة والفاعلين في حقل السياسة، وإذا كان لنا أن ننتقي تلك التحولات حسب الأولية، أولية التأثير في عملية إنتاج المعرفة وطبيعتها، فستكون أولا التحول من مجال حضاري آخر، فغداة قيام الدولة العباسية، كان هناك ثلاثة مجالات حضارية،[*] المجال الحضاري الرماني – البيزنطي في الشام ومصر، المجال الحضاري الإيراني، المجال الضاري العربي، فالأول يشغل الشام، فلسطين ومصر، حيث جرى تمازج حضاري بين إثنيات متعددة، أخذت فيها الغلبة الاثنية العربية شيئا فشيئا، وهو مجال تسيطر عليه المسيحية الشرقية، مع حضور قوي لمنطق الدولة الرومانية، أما الثاني فيشغل جغرافيا شبه الجزيرة العربية مركزه الحجاز، حيث مكة والمدينة، وهو مجال يشكل منبع ومركز الإثنية العربية الخالفة، مجال تهيمن عليه قداسة المكان – المدينة ومكة، وتأثير النموذج الثاني المثالي المسمى بدولة

---

[1] – محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة (ب.ت)، ص 31.

[*] تعريف المجال الحضاري هنا يكونه إقليم جغرافي يخضع أو خضع لسيادة سلطة سياسية، وبتميز هويته الثقافية من لغة، دين، عادات وتقاليد...إلخ.

المدينة، العارف في هذا المجال مركزه حول النص ومن ثم اللغة، أما المجال الثالث فهو المجال الإيراني الواسع والذي "لم تكن فارس سوى بلد من بلدان الإقليم الإيراني الكبير، فهي مهد العرف الفارسي، مركز دياناتهم، ومن هناك كانت قد تحدريت السلالتان الكبيرتان، الأخمينية والساسانية"،[1] ورغم انهيار السلطة الساسانية في 212هـ في معركة "نهاوند" الحاسمة، ظل فتح فارس بطيئا وصعبا ومتكررا نظرا للمقاومة الفارسية المؤطرة من قبل "المرازبة"، وهم مجال غني، زراعة مزدهرة، صناعة حرفية، بموازاة ذلك هو عالم تسيطر عليه المانوية والمزدكة بقيمها ورؤيتها للعالم، يضاف إلى ذلك أن هذا المجال هو مجال تركز المدن التي كانت مركزا للنشاط الفلسفي والعلمي المتأثر برياح الغرب، رياح الفلسفة والعلم اليونانيين، ففي هذا الصدد " يذكر هانري كوربان" مركزين للعمل: الأول، يتناول ما قام به السريان وهو عمل تم بين شعوب غرب وجنوب الإمبراطورية الفارسية، ومحور هذا العمال كان الفلسفة والطب.

الثاني يتعلق بشمال وشرق فارس يغطيه ما يسميه "هنري كوربان" بالتقليد اليوناني الشرقي، ونوع أعمال هذا المحور هو "السيمياء" Alchemie وعلم الفلك والفلسفة، وعلوم الطبيعة بما في ذلك العلوم السحرية"،[2] وقد تطعم هذا المجال بإنشاء مدن عربية خالفة، "الكوفة والبصرة"، اللتين مثلتا في مرحلة ما، مركزا لإدارة توجيه ومراقبة هذا المجال، ومنطلقا لتطعيم هذا المجال بالعنصر العربي إما في شكل حمالات عسكرية أو هجرات وفي المقابل شكلت هذه المدن مراكز استقطاب لعناصر عربية، على رأسها العنصر الفارسي، حيث سيشكلون موالي هذه المدن، وسيلعبون دورا محوريا في تنشيط الحركة العلمية وأعوانا في التنظيم الإداري سواء في الدولة الأموية أو في الدولة العباسية لاحقا، يؤكد "أحمد أمين" هذه الظاهرة، نقلا عن " ولهوس Wellhauson" "إن أكثر من نصف سكان الكوفة كانوا من الموالي ، وكان هؤلاء الموالي يحتكرون الحرف والصناعة والتجارة وكان أكثرهم فرسا في جنسهم وفي نعتهم"،[3] ونظرا لاتساع هذا المجال وغناه الحضاري والاقتصادي، وكشكل من أشكال التكيف من قبل العرب الفاتحين، فقد عهدوا إلى الارستقراطية المحلية مهمة تسيير شؤون تلك البلاد بالاستعانة "بالمرازبة" في جميع الضرائب ومن الطبيعي في وضع كهذا أن تحتفظ هذه الأرستقراطية بنصيب من السلطة، ولعل أهم تلك الشخصيات العربية التي نجمت أيما نجاح في تسيير شؤون هذا المجال "زياد بن أبيه" الذي بفعل عقلانيته السياسية والتي اقتضت أن يحكمهم "يسيرة أبو

---

(1) – هشام جعيط، الفتنة، ص 113.

(2) – سماحي أحمد بوحجرة، حفور المنطق اليوناني في العالم الإسلامي، مقالات فلسفية، جامعة مستغانم، عدد جوان 2014، ص 87.

(3) – أحمد أمين، فجر الإسلام، مصر، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط11، (ب.ت)، ص 92.

شروان" النموذج الفارسي ثم العربي القديم للعقلانية السياسية، لم يتصرف زياد كفاتح بل كراع صالح"،[1] قد مهد لدخول التأثير الساساني ثقافيا وسياسيا إلى هياكل الدولة والمجتمع العربي "فالخطوات الأولى لإدخال التأثير الفارسي على الدولة والمجتمع والحضارة العربية قام بها زياد وذلك على أثر التشبع الذي كان قد تشربه من خلال إقامته"،[2] فالدولة العربية قد ورثت إمبراطورية فارسية كبيرة، "ضمت فرسا وعربا وأكرادا وأفغانا وتركا وأرمنا وغيرهم، بالإضافة إلى تركيبات ترسبت من جيوش الغزاة كالإغريق وغيرهم، وهناك عناصر لاحقة من تتار ومغول بالأخص، وهذا التعدد أدى إلى تفاعلات ومؤثرات متبادلة في مختلف ميادين الحياة".[3] هذه التركيبة لم تكن ستاتيكية، فبحكم تحول العامل السياسي من نظام ساساني إلى نظام الخلافة ومن العنصر الفارسي إلى العنصر العربي، ومن المجوسية إلى الإسلام، فإن هذه التركيبة ستتطور وتتسع باتجاه التفاعل والتنافس والصراع والعامل الحاصل لكل تلك التحولات هو العامل الديموغرافي، فنحن تقريبا في منتصف القرن الثاني للهجرة -132هـ- حيث بدأ حكم السلالة العباسية، وتكون الفتوحات الإسلامية بالشكل الذي صارت عليه في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد الدولة الأموية قد توقفت، وقد حدثت أثناءها تحولات عميقة في حركة السكان من هجرات وامتزاج بين الإثنيات بفعل عوامل الاسترقاق، التزاوج... الأمر الذي أدى إلى ظهور أجيال جديدة، بقيم جديدة هي التي صنعت الملامح الديموغرافية والثقافية للسكانة في القرون التي تلت، القرن الثالث، الرابع والخامس، ومظاهرة الموالي والدور الكبير الذي لعبوه في الحقول الاقتصادية الثقافية والإدارية إلى مظهر من المظاهر الجديدة التي تستحق الدرس والعناية، مع العلم أن ظاهرة الغزو والهجرات لم تتوقف، الأمر الذي سيؤدي حتما إلى اتساع المدن ونموها، ونشوء مدن جديدة، وقيام سلالات سياسية جديدة، واضمحلال أخرى، وستكون لخصائص وملامح السلالات الغازية أو المهاجرة للمجالات الحضارية، تأثيرها في قيام أو اختفاء أنماط من المعارف، وسيادة مذهب من المذاهب على حساب المذاهب الأخرى، وفي الأخير إخفاق وسقوط المشروع الحضاري ككل، كما سنرى في الفصل الأخير الذي يعال مآل ومصير المعرفة والحضارة.

المهم أن هذه العناصر المكونة للمجال الحضري الذي نشأت فيه الدولة العباسية وتوسعت منه ومن خلاله إلى مجالات حضارية أخرى، قد كان لها تأثيرها في عملية إنتاج لمعرفة، من حيث آليات إنتاجها، ومن حيث سيادة وهيمنة أنماط معينة من المعرفة "فالعادات الفارسية والرومانية امتزجت

[1] – هشام جعيط، الفتنة، ص 317.

[2] – المرجع ذاته، ص 318.

[3] – إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، بيروت، إفريقيا الشرق، 1988، ص 25.

بالعادات العربية، وقانون الفرس والقانون الروماني امتزاجا بالأحكام التي أوضحها القرآن والسنة وحكم الفرس وفلسفة الروم امتوجت بحكم العرب ونمط الحكم الفارسي ونمط الحكم الروماني امتزاجا بالحكم العربي، وبالإجمال كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والطبائع العقلية تأثرت تأثيرا كبيرا بهذا الامتزاج"،[1] وكان لابد، وكما رأينا، في الفصل السابق أن ينشأ حقل معرفي يستوعب هذه الفسيفساء الإثنية والحضارية، فكان الأدب بمعناه الذي كان قد حددناه من حيث هو حقل معرفي يمثل إطارا عاما ضاما لكل المعارف والعلوم، "وهكذا فإن كانت الفلسفة العربية حتى عصر النهضة أما للعلوم العربية الإسلامية، فهو الحقل الذي تداخلت فيه وبشكل بنيوي كل فروع العلوم العربية الإسلامية من فقه وأصول ونحو وبلاغة وتفسير وحديث ومنظوم ومنثور".[2]

كما سيكون الحقل الذي سيهب منه ريح الفلسفة، حاملة معها الأسئلة الفكرية والمواقف المتفتحة إلى المجال الديني الصرف، كما ذهب إلى ذلك "أركون"

في تقديس مقام الخليفة: لعل أهم التحولات التي ميزت الحكم العباسي عن نظيره الأموي، طابع التقديس الذي حضي به منصب الخليفة، فلقد كان الخليفة رمز الراشدين وفي العصر الأموي يعتبر مجرد عضو من الخاصة، أعني فيما كان يقوم مقامها، ففي عهد الخلفاء الراشدين كنا الخليفة واحدا من العامية يعين "بالبيعة" بعد مشاورة، ... وفي عهد بني أمية كان "وضع" الخليفة لا يختلف في جوهره عن "وضع" شيخ القبيلة يحضى باحترام الناس ولكن دون أن يظهر بمظهر من مظاهر التقديس"،[3] في حين كان منزله الخليفة العباسي منزلة مقدسة ومنزهة، فهي ليست منزلة تقع على رأس الهرم السياسي للدولة، بل منزلة دينية تستمد هيبتها ومكانتها من الله، فهي تكريس لصورة الإمام، كما أنشأتها وكرستها الدعوة الشيعية، كما أسلفنا الذكر، يضاف إلى ذلك أن المجال الذي نشأت فيه الدولة العباسية وهو المجال الإيراني، الساساني بشكل خاص، هو مجال يقدس بالمعنى الديني مكانة الملك لدرجة التأليه، هذه المكانة اقتضت من بين ما اقتضته، نشوء ايدلوجيا تنظر لهذه المكانة وتبررها لها ثلاثة أوجه :وجه تبولوجي (كلامي)، وجه فقهي، وجه أدبي، فطبيعة ونمو هذه السلطة، قد أنتج الآداب السلطانية وفقه السياسة وجليل الكلام كجنس من أجناس الأدب، وإذا كنا أسهبنا نوعا من الإسهاب في الفعل الثالث في أنواع الخطابات التي تكونت يبقى أن نضيف إلى ذلك الإشارة إلى ظاهرة الألقاب التي كان الخلفاء العباسيون يتلقبون بها كدال يستبطن مدلولات سياسية تتم عن نمط

---

(1) – أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 93.

(2) – سماحي أحمد بوحجرة، تاريخية المنطق العربي الإسلامي، مذكرة ماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، 1999، ص 24.

(3) – محمد عابد الجابري، العقل السياسي الغربي، ص 334.

العلاقة بين السياسي والدين في هذه الدولة، فكل خلفاء بني العباس يالإضافة إلى أسمائهم الأصلية، يتلقبون بألقاب مضافة إلى أسمائهم، فلو أخذنا مثلا ألقاب الخلفاء الذين مروا على الخلافة في العهد البويهي على التوالي "المستكفي بالله"، "المطيع لله، "الطائع لله"، "القادر بالله"، "القادر بالله"، "القائم بأمر الله"، يقابلها ألقاب سلاطين بني بويه المرتبطة بسلطة الدولة، "فعندما دخل "أحمد بن بويه" بغداد في جمادي الأولى سنة 334هـ كان "المستكفي بالله" هو الخليفة العباسي ولم يكن أمامه إلا أن يظهر الترحيب به، بل زاد على ذلك فخلع عليه الخلع ولقبه "معز الدولة"، كما لقب أخاه "عليا" "عماد الدولة"، وأخاه الحسن "ركز الدولة"، وأمر أن تضرب ألقابهم وكنا هم على الدنانير والدراهم"[1] فالألقاب التي للسلاطين الفعليين، سواء كانوا بويهيين أم سلابقة مرتبطة مباشرة بالسلطة الفعلية للدولة من قبيل، "ركز الدولة، "عماد الدولة"، "معز الدولة"، "ناصر الدولة"،... أما ألقاب الخلفاء فظلت مرتبطة باسم الجلالة أو أحد صفاته في حين اقترنت ألقاب السلاطين الفعليين أصحاب التغلب والشوكة بالدولة كمؤسسة مبنية على القوة، فهناك ثابت يخص الخلفاء هو الاقتران بلفظ الجلالة وصفاته، وثابت يخص سلاطين الإستلاء كما سماهم "الماوردي" الاقتران بالدولة كقوة وتغلب، هناك رمزية دينية وهنا سياسة واقعية، قوة السلطان، "وليس من المبالغة إذا لحظنا أن مفهوم "الدولة" في هذه الألقاب التي خلعها الخلفاء أنفسهم على أمراء التغلب مرتبطا بالمعنى الأصلي للمصطلح، والذي ينتهي إلى معنى القوة والشوكة والقهر، أكثر مما هو مفهوم مرتبط بمعنى الأمة أو الجماعة أو ما شابهها من معاني الوحدة والنظام والتدبير، ولعل خلو ألقاب الخلفاء من مفهوم الدولة ربما كان يعكس ... انحسار نفوذهم وضعف حيلتهم تجاه أولئك السلاطين"،[2] وقد أرجع ابن خلدون هذه الظاهرة إلى مقتضيات تطور الحضارة، انسجاما مع تحليله وتفسيره لتطور العمران البشري وانتقاله من مرحلة العداوة إلى مرحلة الحضارة وما يصحب ذلك من ظواهر، فهذه الألقاب إنما هي حجاب لأسمائهم الأعلام خوفا من استهانها وابتذالها من قبل العامة والسوقة "ما ستحدث ذلك بنو العباس حجابا لأسمائهم الأعلام عن امتهانها في ألسنة السوقة وصونا لها عن الابتذال، فتلقبوا بالسفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد إلى آخر الدولة"،[3] وهناك من أرجع ذلك إلى تراجع سلطة الخليفة في مقابل تزايد سلطة السلاطين الماسكين بزمام السلطة، سواء في عهد النفوذ التركي أو البوسهي أو السلجوقي، حيث "أن جل ألقاب "الخلفاء"، ترمز إلى ضعف سلطة أصحابها؛ وذلك مقابل ما تعكسه

---

[1] – محمد قباني، الدولة العباسية من الميلاد إلى السقوط، الجزائر، دار الأصالة، 2009، ص 84.

[2] – عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010، ص 15.

[3] – ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الفكر، (ب.ت)، ص 221.

ألقاب "السلاطين" والملوك وأمراء التغلب، من واسع النفوذ وعنف القوة التي يتمتعون بها".[1] إن اتخاذ الألقاب له رمزيته السياسية الدالة على المكانة والدور، والدالة كذلك على طبيعة النظام السياسي، وهي ظاهرة لا شك أن لها علاقة بالتطور الحضاري كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون، فمن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمير المؤمنين إلى الألقاب التي تسمى بها العباسيون والفاطميون وفي فترة متأخرة من الحكم الأموي في الأندلس، وملوك الطوائف، ولكن هذا التفسير لا يغطي كل جوانب الحقيقة التاريخية، فلو كان الأمر كذلك لخضع خلفاء بني أمية في الأندلس لمنطق التطور الحضاري،* ونحن نعلم أن الأندلس في تلك الفترة كانت قد وصلت إلى مستوى عال من تفشي الحضارة ورغد العيش، أما عن التعليل الذي يذهب إلى القول بضعف سلطة الخليفة، فهو تعليل لم يوضع في سياقه، حيث أن ظاهرة الألقاب هذه كانت حتى في أقوى مراحل السلطة العباسية، وعند بدأت سلطة الخليفة تتراجع بداية من الخليفة المتوكل، حيث أصبحت الخلافة مجرد رسم في عهد البويهيين والسلاجقة، ولكن السؤال الذي لم يطرح، أية سلطة فقدها الخليفة، وبأية سلطة بقيت له؟ كل المؤشرات تدل على أنه قد حدث تطور في النظام السياسي باتجاه حدوث تمايز بين السلطتين الدينية والدنيوية، أو على الأقل حدوث عملية إعادة توزيع للسلطة بتحديد الصلاحيات التي بقيت للخليفة والصلاحيات التي بقيت للخليفة وبالصلاحيات التي استولى عليها أصحاب السلطان بالقوة والتغلب، هذا التمايز أو إعادة توزيع السلطة يفسر تقريبا كل شيء بما في ذلك إنتاج المعرفة ، توزيعها وتصنيفها وكذا تقديرها، من ذلك مثلا وكما أشرنا سابقا يبدو كأن العلماء وسلطتهم المعرفية ظلت مرتبطة بمقام وسلطة الخليفة، وهذا ما سيتأكد مع الغزالي في كتابه المعروف ب "المنتظرهري".

والمهمة العاجلة الآن هي عرض هذا التمايز بين سلطة دينية ذات صبغة رمزية بحتة، وسلطة سياسية ذات صبغة واقعية وبرغماتية، لقد أسهبنا في بداية هذا الفصل ونحن نتكلم عن الدعوة والثورة العباسيتين، في عملية تشرب الدعوة ومن ثم منصب الإمام فالخليفة فيما بعد بميثولوجيا الإمامة، فالدعاة والثوار كانوا يتمثلون الإمام ثم الخليفة، كما أكملت صورته وبناؤه الإيديولوجيا الإمامية، لذا؛ وكما رأينا أصبح منصب الخليفة ذو صبغة دينية ورمزية مغرقة في القداسة، وكل ما عرضناه من خطب خلفاء بني العباس، وكذا الأدبيات التي نشأت في المحيط السياسي، سواء كانت تلك الأدبيات نثر أم نظاما وحتى الخطاب الفقهي، يؤكد هذه الحقيقة على أنه العصر العباسي الأول كان الخليفة يجمع الرمزية الدينية لمقام الخليفة وما يقتضيه ذلك المنصب من تدبير سياسي، وقد بدأ واضحا أن الخلافة

---

[1] – عبد المجيد العفير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص 115.

*– المعلوم أن حكام بين أمية في الأندلس ظلوا يحتفظون بألقاب الأمير إلى فترة متأخرة.

منذ "المتوكل" بدأت تفقد سلطتها السياسية والدنيوية إلى أن فقدتها تماما، ولكن بقي جانب من سلطة الخليفة لم تستطع القوة السياسية إتلافه أو النيل منه، بل لم تستطيع حتى الأحداث الدرامية التي عصفت بتاريخ المسلمين زحزحة المكانة الرمزية للخلافة متخيلهم، وحتى هذه اللحظة مزال هذا الرمز يغذي أمالنا وأحلامنا في إقامة خلافة إسلامية ويغذي النشاط السياسي والحركي للأحزاب والحركات المنطوية تحت عنوان الإسلام السياسي، فصورة الخليفة الإمام كرمز جامع لجماعة المؤمنين، بقيت حاضرة بكل ثقلها ولم تنته واقعيا وتاريخيا إلا بسقوط بغداد سنة 656هـ، ونظرا لأهميتها أي رمزية الخلافة، كآلية من آليات السلطة تم إعادة بعثها أو لنقل اصطناعها من قبل " الطاهر بيبرس" وفي القاهرة، ونظرا كذلك لأهميتها تثبتت جماهير الأمة الإسلامية في فترة من تاريخها بأهداب "الخلافة العثمانية"، رغم طابعها السلطاني ورغم عدم قرشية سلاطينها، وكان إلغاؤها من قبل مصطفى أتاتورك" فعلا صارما لمشاعر وأحلام المسلمين، المهم ان تلك الصورة والقوة الرمزية التي صنعت أثناء الدعوة والثورة والتي غذتها الآثار والأخيار المؤسطرة عن تاريخ مثالي ونموذجي لسلوك الأمة والخلفاء الأوائل أبو بكر وعمر وخاصة علي، بقيت تصنع قوة الخليفة رغم ضعفه السياسي والعسكري، وقد وعى سلاطين الاستيلاء ذلك، لم يستطيعوا إزاحة الخلافة، نعم كانوا يقتلون هذا ويعزلون الآخر، إلا أن الخلافة كمنصب، كمكانة ودور مرسخين في ضميره، وعي ومخيال الأمة، كان ضروري لشرعية المنصب السياسي وضروري لاستمرار الأمة في العصر الوسيط، عصر الإمبراطوريات، حيث استمر الدعاء للخليفة في المساجد وسلطته طالت في أغلب الأحيان مباشرة على القضاء، وصلاحية الألقاب، وطقوس تنصيب السلطان، ناهيك عن رمزية ما يسمى برسوم الخلافة، ضرب اسم الخليفة على النفوذ، الأعلام والبنود، ليس السواء ليس البردة النبوية، والتمنطق بذي الفقار –سيف الرسول صلى الله عليه وسلم– والخاتم والقضيب، على أن أهم مؤشر في نفاذ هذه السلطة الرمزية هو أن هؤلاء السلاطين ومع ما يملكون من قوة ، كانوا يلتمسون ألقابهم من الخليفة، كما كانوا يلتمسون تفويض مباشرة تسيير الدولة من الخليفة، إذ، "لم تكن ثمة قيمة حقيقية إلا للألقاب التي يمنحها الخليفة. وكان يدفع له من أجلها الشيء الكثير، وكان ذلك أكبر أبوابه دخله في أواخر القرن الرابع هجري،[1] كما أن البويهيين لما دخلوا بغداد وهم شيعة لم يستطيعون إلغاء الخلافة العباسية "فقد فكر معز الدولة بعد دخوله بغداد وسيطرته على مقاليد الأمور فيها، في إلغاء الخلافة العباسية، وإقامة خلافة

[1] – أدم مينز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، تونس والجزائر، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، ج1، 1986، ص 235.

شيعية على أنقاضها وتنصيب أحد زعماء الشيعة الزيدية– أبا الحسين محمد بن يحيى الزيدي"[1] ولكن لم يمضي في تفكيره إلى حد التنفيذ، نظرا لقوة وهالة السلطة الرمزية التي قيام الخليفة، ثم أن تنصيب خليفة شيعي لن يترك لهم شرعية ومبرر التصرف في مقاليد الدولة، وهكذا كان يمثل الخليفة مذهب أهل السنة والجماعة بينما مذهب الدولة كان شيعيا، فلم تستطع السلطة السياسية إزاحة الخليفة السني ولا الخلافة السنية تغيير أو منع المذهب الشيعي، وهكذا كان هناك ترتيب في العلاقة بين السياسي والديني، بمقتضاه حدث التعايش والتوازن بين السلطتين، وبتأثير هذه الحالة أو الوضعية (التمايز بين السلطة الدينية والسلطة السياسية) والتي يمكن نعتها بالعلمانية الجنينية، حيث حيث ساد العهد البويهي شيء من الاستقرار السياسي من حين مدة بقاء الخلفاء،[2] لم يتوال على منصب الخليفة في مدة قرن تقريبا إلا أربعة خلفاء، ولم يتدخل البوهيون في تنصيب أو عزل الخلفاء إلا مرتين وفي هذه الأثناء وباعتبار الخليفة حارسا للدين، كان يتدخل بشكل مباشر في فض النزاعات المذهبية، وترجيح كفة هذا المذهب على حساب مذهب آخر، الانتصار للمذاهب السنية على حساب المذهب الشيعي في الحرب الأهلية التي كانت تدور رحاها بين أحبار السنة والشيعة في بغداد – ومن المفارقات أنه في ظل الدولة البوهية التي هي شيعية زيدية ونحن نعلم تلك القرابة الوطيدة بين هذا المذهب والمعتزلة، أصدر الخليفة القادر بالله اعتقاده القادري الذي بموجبه رسم الاعتقاد السني وحرم القول يفيده خلق القرآن واستحلال دم المعتزلة، وهو إجراء يمثل ضربا للبوهيين بطريقة غير مباشرة، لقد ظل شخص الخليفة حاضرا لما له من قداسة ورمزية، حتى بعد ذهاب سلطته السياسية والتنفيذية، إي باعتباره "حارسا للدنيا"، من تفويضه تستمد الشرعية، لدرجة أن ابن خلدون أشار عن طرف خفي إلى بقاء قدسية هذا المنصب، وكأنه مقام ولي صالح تستمد منه البركة، يقول: "ثم ذهب رسم الخلافة واثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم، بتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركا، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة من شيء"،[3] وقد عبر "أدم ميتز" على هذا الوضع، أي ذهاب السلطة السياسية للخليفة وبقاءه كرمز "على أن شبحا لسيادة الخليفة ظل وهما ماثلا في الأذهان"،[4] ومن جهته وعى هذا "الشبح" قيمته الرمزية والتي كان يهدد باستعمالها حيث يلجأ إلى سلاح مغرق في الرمزية، إنه سلاح غلق المساجد وتعطيل صلاة الجمعة، وتعليق الخطبة باسم الخليفة والسلطان، والخروج من بغداد، لتبقى الأمة بدون

(1) – محمد سهيل طقوس، تاريخ الدولة العباسية، بيروت، دار النفائس، ط5، 2005، ص 224.

(2) – فقد عمر مثلا في الخلافة المطيع 29 سنة، والطائع 18 سنة، والقادر 41 سنة.

(3) – ابن خلدون، المقدمة، ص 204.

(4) – أدم ميتز، الخلافة الإسلامية في القرن الرابع هجري، ج1، ص 20.

خليفة. إذن ضعف سياسي تقابلها قوة رمزية، الأمر الذي يفسر التطور الحاصل في العلاقة بين السياسي والديني، كإنعكاس التطور حصل في المجتمع والدولة، كان من الممكن أن يفضي إليه هذا التطور إلى ما أخضت إليه العلاقة بين الدولة والكنيسة في الغرب إذ "نلاحظ تشابها يستلفت النظر بين الخليفة والبابا، وذلك أن الخليفة في هذا العصر صار رئيسا روحيا فقط ليس له سلطة سياسية، وصار الرئيس الروحي لجميع المسلمين، وكان تقلص سلطانه على العراق، حتى لم يبق له إلا بغداد ينازعه عليها المنازعون، مما أسرع في جعل منصب الخليفة روحيا دينيا"،[1] فالترتيب الذي حدث بين الديني والدنيوي على مستوى السلطة هو ما يفسر في اعتقادنا ظاهرة الألقاب.

لقد غيرت الدولة العباسية المجال الحضاري، وهو ليس تغييرا جغرافيا فحسب، بل تغييرا أثانينا وثقافيا، مما سيطبع النظام السياسي بطابع خاص يستمد ملامحه من خصوصيات هذا المجال، وقد رأينا كيف أن هذا المجال الحضاري بخصوصياته الدينية ذات الطابع العنوحي وبخصوصياته الإدارية والسياسية الموروثة عن الإمبراطورية الفارسية، قد اثر بشكل مباشر في إنتاج المعرفة، وإضفاء طابع التقديس على مقام الخليفة، وبقي الآن أن نشير إلى تغيير هام سيتضافر مع تغيرات أخرى في صنع خصوصيات النظام السياسي، أنه سياسة بني العباس تجاه الفآت غير العربية، الموالي، وكل الفآت الأخرى التي كانت مستبعدة من قبل الأمويين، "لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير : عرب، موال، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون، تجار، ضعفاء الناس، أغنياؤهم...إلخ، والتحمت مع هذه القوى كل الإيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الإمامة (العلوية والعباسية)، حركة التنوير، فقهاء...إلخ،[2] هذه الكتلة التاريخية سيعاد ترتيب مكوناتها بما يقتضيه منطق الدولة، حسب ميزان القوة الذي يمثله كل مكون، مع العلم أن ميزان القوة هذا، لم يبق على حاله، إذ كان يتغير من فترة لأخرى، ومع تغيره كان شكل الدولة ونظامها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي يتغير، وبالإجمال أعادت الدولة الاعتبار للموالي من الفرس خاصة، هؤلاء الذين قوي نفوذهم، خاصة في العصر العباسي الأول، ليأتي بعد ذلك نفوذ العنصر التركي، فالديلم ثم السلاجقة الأتراك، وعلى المستوى الاقتصادي وفي العصر العباسي الأول وبالإضافة إلى اشتراك الجند من الموالي في الفيء والعطاء ثم إسقاط الجزية عن من اسلم من العجم، ومعاملة أراضيهم على أنها أراضي عشر، وهذا يعني إعفاؤهم من ضريبة الخراج، الأمر الذي أدى إلى حدوث تغير في التراتب الاجتماعي، صعود فآت وهبوط أخرى، وشكل هؤلاء الموالي فئة اقتصادية وثقافية نشيطة في قطاع

---

(1) – المرجع ذاته، ص 249.

(2) – الجابري، العقل السياسي العربي، ص 230.

الزراعة والصناعة الحرفية والتجارة وأعمال الإدارة، وسنرى أنه مع تغير الوضع الإقتصادي لهذه الفآت نتيجة تغير سياسة الدولة المالية، قد أدى ذلك إلى تراجع خضاري، ويبقى الأهم من هذا، إضفاء الطابع العسكري على الدولة، أو بلغة أخرى عسكرة الدولة، بداية من عهد الخليفة "المعتصم" كرد فعل على تنامي النفوذ الفارسي في مجال الإدارة والسياسة، والنفوذ الخرساني في المجال العسكري، حيث تم الإكثار من العنصر التركي، ثم العنصر الديلمي، وهم فرس الشمال الذين لم تمسهم الحضارة، فبقوا على بداوتهم المتسمة بالعصبية والخشونة والطابع العسكري، ثم أتوا السلاجقة الأتراك ذوي العقيدة العسكرية، المهم في الأمر أن هؤلاء الغزاة جاءوا من أطراف الدولة، ليصبحوا بالقوة والتغلب سلاطين دولة لها باع طويل في الحضارة والتمدن، وسنرى في اللاحق من هذه الدراسة مفاعيل هذه المتغيرات على بنية الدولة والمجتمع، ومن ثم على مصير ومآل الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

المبحث الثاني: السلاجقة، العقيدة العسكرية و مشروع "الإحياء السني":

من المفارقات التاريخية أننا نتكلم عن دولة داخل دولة، دولة بويهية داخل الدولة العباسية، ثم الدولة السلجوقية داخل الدولة العباسية، وتفسير هذه المفارقة منوطا دائما بالفصل والتمييز الذي حصل بين منصب الخليفة كمنصب رمزي وروحي، ثابت ودائم، والمنصب السياسي المرتبط بالدولة كقوة، إدارة وتنفيذ من قبل من يسميهم "الماوردي" "أمراء الاستيلاء"، وهو منصب يتغير من عصبية لأخرى، تماما كما فسر ذلك ابن خلدون، فقد استولى الأمراء الأتراك منذ عهد "المعتصم" على مقاليد الدولة حتى دخول البوهيين بغداد سنة 334هـ، ثم جاء دور أمراء الإستيلاء السلاجقة، وقبل الوصول إلى هؤلاء الآخرين، لابد من وقفة سريعة على الدولة البويهية التي عمرت أكثر من قرن من الزمن، وكا سنرى مع السلاجقة، فإن الأمر لا يتعلق على الإطلاق "بمجرد انتقال السلطة من أسره حاكمه إلى أخرى، ولكنه حدث تاريخي وحضاري هام لأنه نقل السلطة من طبقة اجتماعية إلى أخرى، ومن قومية إلى أخرى ومن مذهب ديني إلى آخر"،[1] فهذه الدولة وباقتضاب أقوامها الديلم المحترفين للخدمة العسكرية والمسترزقين منها ، المعتنقين للمذهب الزيدي، ظهروا على مسرح التاريخ الإسلامي في القرن الرابع الهجري، وقد استولوا على السلطة ببغداد سنة 343هـ، وذلك بدخول أحمد بن بوية الذي منحه الخليفة "المستكفي" لقب "معز الدولة"، بغداد وذلك بعد أزيد من قرن – من 232هـ إلى 343هـ– من السيطرة العسكرية التركية على مقاليد السلطة، هذه العسكرة الجامحة العنيفة للدولة والمجتمع، والتي كان من أهم مظاهرها كما أسلفنا القول، تراجع السلطة السياسية والتنفيذية للخليفة

[1] —التواتي ، مصطفى ، المثقفون والسلطة في الحضارة الإسلامية، الجزائر وبيروت، أناب، الفرابي، ج1، ط2، 2004، ص 27.

العباسي، اذ صادروا صلاحياته، فكانوا يعزلون وينصبون من يشاءون و يقتلون ويسملون عيون الخلفاء، فمن بين ثلاثة عشرة خليفة لم يمت موتا طبيعيا إلا إثنان هما " المكتفي" ت 295هـ و"الراضي" ت 329هـ ، والبقية قتلوا، وفي المقابل تصاعدت قوة ونفوذ قادة الجند لتنشأ ارستقراطية عسكرية طفيلية نمت وتوسعت بالاقتطاع والإستيلاء مما شكل ذلك تمهيدا وتأسيسا للإقطاع العسكري، هذا النمو الإنتاجي سيتبلور مع البويهيين ويصبح مؤسسة مع السلاجقة، "الأمر الذي أدى إلى كبح القوى المنتجة وإعاقة تطورها في ظل ضعف السلطة المركزية حيث استقلت الأطراف كإمارات"،[1] أضطر الخليفة إلى الاعتراف بهم مقابل الاعتراف بالسلطة الرمزية للخليفة عليهم، ضمن هذه الأوضاع برزت إحدى شعوب إيران الشمالية المعروفين باسم الديلم و"هو شعب لم يكن له حضور على الركح السياسي قبل القرن الرابع هجري، والديلم هم سكان المناطق الجبلية الواقعة بين بحر الخزر شمالا ومفازة خرسان وفارس شرقا وأذربيجان غربا، وخوزستان والعراق جنوبا"،[2] هذا التحديد الجغرافي يمكننا وبسرعة من تحديد ملامح هؤلاء الأقوام، فطبيعة المناخ والتضاريس والبنية القبلية جعلت منهم يحوزون على كل الصفات التي تميز العمران البدوي كما حدده ابن خلدون، من خشونة الطبع وقوة العصبية والميل إلى القتال والارتزاق بالغزو و"الديلم" وقبائل "الجبل" أو "الجيل" المتحالفة، والمجاورين لمساكن الأتراك لا يختلفون كثيرا عنهم في طباعهم، وكما مر معنا فإن حركة الاستقلال عن الدولة المركزية وما يقتضي ذلك من حروب جعلت من هؤلاء الأتراك والديلم مادة مطلوبة وسلعة رائجة كجنود مرتزقة، وكان المنعطف الحاسم في تاريخ الديلم هو تعيين على بن بويه واليا على ولاية صغيرة تسمى "الكرج" والتي شكلت نواة لقيام الدولة البويهية، حيث انطلقت منها حملاتهم حتى دخلت قواتهم بغداد سنة 434هـ، واعترف الخليفة العباسي المستكفي بسلطتهم و"إذا كانت الدولة الصفارية أول دولة قامت في الأطراف من صلب الطبقة العامة، فإن الدولة البويهية هي أول دولة في المركز تنتمي الى أصول عامية بعيدا عن الأوساط الارستقراطية التقليدية التي كانت في العهود السابقة تحتكر السلطة والصراع حولها"[3] فالبويهيون من حيث التراتب السوسيولوجي، من عامة الشعب، ومن الناحية المذهبية شيعة زيدية، ومن حيث التنظيم دولة قائمة على التنظيم العشائري والقبلي، وهي خصائص كان لها الدخل المباشر في طبع النظام السياسي لهذه الدولة بطابع خاص، وما يهمنا من تلك الخصائص الآن، الطابع المذهبي لهذه الدولة وتأثيره في سلوكها السياسي، فمن المعروف تاريخيا وبداية من النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، ونظرا لتضييق الخناق

---

[1] – قامت مجموعة من الدول المستقلة التي اعترفت بها الخلافة في بغداد بداية من

[2] – المرجع السابق، ص 42.

[3] – المرجع ذاته، ص 48.

على الدعوة الشيعية اضطر الدعاة إلى اللجوء بدعوتهم إلى أطراف الدولة البعيدة عن المركز، وهكذا وصلت الدعوة الشيعية الزيدية إلى بلاد الديلم، حيث أقيمت إمارة شيعية زيدية هناك، ولكن الفضل يعود إلى الداعية الشيعي "الحسن الأطروش بن علي" في إرساء قواعد المذهب الشيعي الزيدي في الديلم بداية من سنة 301هـ إذ باكتمال نشر المذهب الشيعي اكتملت شروط الخلدونية لإقامة الملك والدولة، الدعوة الدينية والعصبية القوية، وشظف العيش، وقد أدى دخول البويهيين إلى أحداث تغييرات عميقة خاصة من الناحية المذهبية والفكرية، اذ لا يجب أن ننسى القرن الرابع الهجري هو قرن البويهيين، وهو قرن الإبداع الحضاري والإنتاج المعرفي في جميع الحقول، اذ شكل هذا القرن ذروة التطور فهو بحق عصر النهضة في الإسلام كما يصفه "أدم ميتز" وعصر الأنسنة العربية كما يذهب إلى ذلك "محمد أركون"، ولا شك أن هناك علاقة سببية بين عامل التمذهب وعامل إنتاج المعرفة وانتشارها، فالمذهب الشيعي الزيدي وكما اشرنا في مناسبات سابقة من هذا البحث تميز بطابع المرونة والعقلانية المتأتية من علاقته بالاعتزال، الأمر الذي طبع سياسة بني بويه بالتسامح الديني والحرية المذهبية، فرغم سعيهم الواضح للتمكين للمذاهب الشيعية منها خاصة، اتسمت سياستهم بالتعايش السلمي مع الدولة الجارة، الدولة السمانية السنية، حتى مجيء الغزنويين ثم السلاجقة– كما اتسمت سياستهم اتجاه الخليفة السني بالعقلانية الواقعية، نعم لقد قلصوا نفوذ الخليفة إلى حد كبير، ونالوا حتى من هيبته الدينية والرمزية، عندما عزل "معز الدولة البويهي" الخليفة "المستكفي" بشكل عنيف ومهين، ولكن هذا الأمر قد صار سنة مع الأتراك كما أسلفنا الذكر، المهم أن البويهيين احتفظوا من نظام الخلافة بالطابع الرمزي والروحي، وفوض لهم الخليفة تدبير الشأن السياسي والدنيوي، وتحتفظ لنا كتب التاريخ بنص هام ومثير يتمثل في وثيقة تفويض من الخليفة "الطائع" إلى "عماد الدولة" سنة 369 هـ جاء فيها: "قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي واسبابي فتول ذلك مستجيرا بالله تعالى"،[1] لقد ابقوا على الخلافة العباسية وهم لا يعترفون بشرعيتها، كونهم شيعة زيدية، وهذا بموجب قاعدة "يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل" التي كرسها "زيد بن علي" والتي بموجبها تعترف الشيعة الزيدية بخلافة الشيخين "أبي بكر" و"عمر" وهي قاعدة تلاءمت مع أسباب أخرى سياسية ذكرناها، جعلت "عماد الدولة، أحمد بن بويه" يتراجع عن فكرة عزل الخليفة العباسي وإقامة خلافة شيعية، هذه البرغماتية السياسية التي تسوغها المبادئ المذهبية للبويهيين والتي أدت إلى هكذا نوع من أنواع العلاقة مع الخليفة السني، يجب أن تقرأ على أنها شكل من أشكال العلمانية، "وهكذا نجد أن مصادرة صلاحيات الخليفة من قبل الأمراء العظام منذ حلول عهد ابن الرائق عام 324هـ قد كرس

[1] – السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 372، وأدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص 237.

علمنة المؤسسات كأمر واقع (بمعنى أن العلمنة قد حصلت عمليا ولكن ليس نظريا، أي لا على مستوى الفكر ذاته، ولكن هل كانت علمنة الفكر شيئا ممكننا في ذلك العصر؟ ليس بالدرجة التي نعرفها اليوم، ولكن أدى ذلك فيما بعد إلى علمنة التأمل الفكري المتعلق بالسلطة السياسية"،[1] وهذا يعني عمليا أن الدين في ذلك القرن على الأقل لم يعد إلا آلية من آليات السلطة تستخدم بشكل برغماتي في تهدئة نفوس وخواطر الجماهير، "بل أكثر من ذلك فإنه ليمكننا القول بأن الدين بدل من أن ينمي من أجل الحقيقة التي يمثلها، كان يستخدم بكل بساطة كوسيلة للدعاية وكسب الجماهير"،[2] وفي مقابل ذلك كان هذا القرن مجالا لتوسيع ونمو جارف لحضارة مادية وجدت تعبيرها في نمو واتساع حقول معرفية جديدة وعودة لمعارف أخرى كانت قد قمعت، فقد كان الأدب الحقل المعرفي الأكثر حضورا وتعبيرا عن هذا النمو الحضاري المادي، وسجلت الفلسفة وكل الحركات العقائدية المتضايفة مع الفلسفة، من شيعة ومعتزلة بعد انحصارها قبل هذا التاريخ نتيجة الانقلاب السني في عهد "المتوكل" كما يكفي أن تفحص "الفهرست" "لابن النديم" –377هـ– لنستنتج وبدون عناء التزايد الكبير لتخصصات في كل مختلف العلوم وتزايد أهمية ما كان يسمى بالعلوم الدخيلة، ولتخصصات أخرى مرتبطة بفن العيش، تعبر من جهة على نمط العيش المادي، ومن جهة أخرى على مستوى عالي لنوعية الحياة، على الأقل لطبقة وفآت اجتماعية معينة من ذلك مثلا، فن الطبخ، آداب المائدة، الصيد، الرياضة،... "ومجرد انتشار هذه العلوم التي لا علاقة لها بالدين يدل على أنها كانت تلبي حاجيات مادية ومدنية متقدمة جدا".[3]

في هذا الجو وجدت كل الطوائف الدينية مكانا لها في الحياة الاجتماعية العلمية والإدارية، حيث استخدم البويهيون من أهل السنة شخصيات فكرية بارزة في مجال القضاء والسفارات، كالياقلاني، والماوردي في أواخر حياة الدولة البويهية، وهذا الوضع ينطبق على أهل الطوائف غير الإسلامية من مجوس وصابئة ونصارى ويهود، حيث استعمل البويهيون في أكثر من مرة النصارى كوزراء وكتاب ومستشارين، كما أن البويهيين لم يكونوا يتدخلون بشكل مباشر، كما كان يفعل خلفاء بني العباس في الحياة الفكرية والصراع المذهبي بالانتصار لهذا الطرف أو لذاك، فلقد كتب "عبد القاهر البغدادي"، كتابه، الفرق بين الفرق" في عصر البويهيين، وهو من هو في التشدد والتعصب لمذهب أهل السنة، وفي هذا العهد اصدر الخليفة القادر مرسومه الموسوم ب "الاعتقاد القادري" الذي يرسم فيه اعتقاد أهل السنة ويحرم القول بخلق القرآن ويستبيح دم المعتزلة.

---

(1) – أركون ، محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص 312.

(2) – المرجع ذاته، ص 335.

(3) – المرجع ذاته، ص 335.

بدخول سنة 447هـ، يكون سلطان بني بويه قد انتهى، وبدأ سلطان السلاجقة بدخول " طغرل بك" بغداد مؤذنا بداية سلطة سلالة وعرق جديدين، فما هي لتحولات والثوابت في طبيعة النظام السياسي، الاقتصادي والاجتماعي التي عرفتها المنطقة بمجيء السلاجقة؟ قبل الخوض في الإجابة عن هذا السؤال، من الأولى معرفة من هم السلاجقة؟ بقول "ابن كثير" : "ثم دخلت سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة فيها عظم شأن السلجوقية، وارتفع ملكهم "طغر لبك محمد" وأخوه "جعفربيك داود، وهما ابنا "ميكائيل بن سلجوق بن بغاق"" وقد كان جدهم "بغاق" هذا من مشايخ الترك القدماء، الذي لهم الرأي والمكيدة والمكانة عند ملكهم الأعظم، ونشأ ولده "سلجوق" نجيبا شهما فقدمه الملك ولقبه "شياسي" فأطاعته الجيوش وانقادت له الناس بحيث تخوف منه الملك وأراد قتله فهرب منه إلى بلاد المسلمين، فأسلم فازداد عزا وعلوا ثم توفي عن مائة وسبع سنين، وخلف "ميكائيل" و"أرسلان" و"موسى"، فأما "ميكائيل" فإنه اعتنى بقتال الكفار من الأتراك حتى قتل شهيدا، وخلف ولديه "طغرل بك محمد" و"جعفر بك بك داود.

فعظم شأنهما في بني عمهما، واجتمع عليهما الترك من المؤمنين وهم ترك الإيمان الذين يقال لهم اليوم: تركمان وهم السلاجقة بني جدهم هذا ففتحوا بلاد خرسان بكاملها بعد موت "ابن سبكتكين"... واستكمل لهم ملك خرسان بأسرها".[1] يشير ابن كثير إلى سنة 432هـ كسنة فارقة في تاريخ السلاجقة، وهي السنة التي اعترف بها الخليفة العباسي "القائم بالله" بالسلطة السلجوقية على المناطق التي استولوا عليها تحديدا كل إقليم خرسان وبلاد فارس، متغلبين على "الغزنويين" و"البويهيين"، كما يشير النص التاريخي إلى أصل العائلة السلجوقية، من حيث انتهائها إلى القبائل التركية، "حيث ينحدر السلاجقة من قبيلة "فنق" التركمانية وتمثل مع ثلاث وعشرين قبيلة أخرى مجموعة القبائل التركمانية المعروفة بـ"الغز"، وفي منطقة ما وراء النهر والتي نسميها اليوم "تركستان" والتي تمتد من هضبة منغوليا وشمال الصين شرقا إلى شبه القارة الهندية وفارس جنوبا، استوطنت عشائر الغز وقبائلها الكبرى تلك المناطق، وعرفوا بالترك أو الأتراك"،[2] وقد تحركت هذه القبائل من موطنها في شكل هجرات بضغط من عوامل اقتصادية وأمنية، حيث استقرت في الأراضي المتاخمة للإمبراطورية الإسلامية – الأموية ثم العباسية، فهذه الشعوب وعلى غرار البويهيين قبائل بدوية خاضعة لتنظيم عشائري وقبلي، وكانت حركتها باتجاه الأقاليم والمدن المتحضرة في شكل هجرات وغزوات متتالية، وبدخول هذه القبائل الإسلام أضيفت الدعوة الدينية كعامل إلى العوامل المادية والموضوعية الأخرى، العصبية القبلية، والكفاف الاقتصادي. ويمثل عامل المذهب الديني الفارق الجوهري بين السلاجقة والبويهيين، إذ أن السلاجقة مسلمون سنيون، ماعدا هذا فهناك

---

[1] – ابن كثير، البداية والنهاية، تخريج وتحقيق: أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، 2006، ج17، ص 12.

[2] –الصلابي ، علي محمد، دولة السلاجقة، القاهرة، دار الجوزي، 2007، ص 19.

تماثل بين السلالتين فكليهما قبائل بدوية هاجرت من مواطنها الأصلية باتجاه المدن والمناطق الحضرية، تقوم حياتها على الغزو والاستيلاء إذ أنها شعوب محترفة للقتال والارتزاق منه، وكليهما دخل الإسلام مع فارق التمذهب. نضيف إلى هذا فارق آخر يتمثل في تاريخ وماضي السلالة البويهية، فهذه السلالة ورغم أنها من فرس الشمال، أي من عامة الناس، إلا أنها كونت روابط مع التراث الفارسي الساساني العريق، وقدموا أنفسهم بسلوكهم وتنظيماتهم على أنهم ورثة هذا الإرث الحاملين لرسالة بعثه وإحيائه. بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة للسلاجقة الذين كان عليهم وعن طريق الأنتساب للإسلام السني صنع هوية وتاريخ، كانت إحدى ركائزه تقديم أنفسهم كحماة للإسلام السني ولخلافته، ومن هنا يأتي التعاطف والمؤازرة من قبل الجماهير، والانخراط في مشروع ما يسميه "جورج مقدسي" "الإحياء السني" من قبل العلماء، حيث سيكون "أبوا حامد الغزالي" واحدا من أركان هذا المشروع، ولأن الغاية من هذا المبحث، ليس العرض التاريخي، إلا بقدر ما يخدم مبدأنا المنهجي الذي أعلناه آنفا، أي رسم الإطار والشروط التاريخية الكلية التي حددت أعمال الغزالي والتي تصبح مندمجة ومتضامنة مع هذه الحقيقة الاجتماعية والتاريخية الكلية، فإنه علينا إكمال خطوط هذا الإطار بتكثيف نقاط التحولات التي أحدثوها في بينة النظام السياسي والاجتماعي، ومن ثم النظام المعرفي؛ فرغم أنهم مثل البويهيين ذوي نزعة عسكرية، إلى أنهم طوروا هذه النزعة لدرجة أنها شكلت هويتهم، فغداة دخولهم بغداد لم يجدوا مرتكزا إلا حملهم لمشروع "الإحياء السني"، وتراثهم وماضيهم كجنود خدمة الدولة منذ عهد "المعتصم"، ومن ذلك الحين تطورت قوتهم ومن ثم طموحاتهم، حيث "أن تأثير المصالح القبلية التركية قد نما بدرجة هامة مع استقدام الرقيق التركي إلى جيوش الخلافة المنحلة آنئذ ومع التجنيد اللاحق للمرتزقة الأتراك إبان عهد الخليفة " المعتصم"، وبحلول منتصف القرن الرابع للهجرة، كان العنصر التركي قد نما وتحول إلى كتلة رئيسية راحت تهدد سلطة الخليفة العباسي بشكل مباشر"،[1] وهذه الظاهرة أي اعتماد الأتراك كقوة عسكرية من قبل دول الشرق الاسلامية ظلت مستمرة حتى العهد الحديث، يثبت "محمد أركون" بالاعتماد على أبحاث "كلود كاهين" هذه الحقيقة التاريخية، حيث يقول: "ومنذ ذلك الوقت – أي استقدام المعتصم للأتراك" وحتى فجر العصور الحديثة – أي حتى القرن 19 – لم يعد ممكنا لدول الشرق الإسلامية أن تستغني عن خدمات الجيش التركي، وكلها لجأت إليه الواحدة تلوى الأخرى"،[2] هذه الصفة المتجذرة والمستمرة في تاريخ السلالة التركية قد شكلت صورة التركي أمام ذاته وأمام الآخرين كرجل عسكري، نضيف إلى ذلك تقديم

[1] –ميتا ، فاروق ، الغزالي والإسماعليون. تر: سيف الدين الفقير، لندن/بيروت، معهد الدراسات الإسماعلية ودار الساقي، 2005، ص 24.

[2] –أركون ، محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 297.

أنفسهم كمدافعين ومحيين للتراث السني في مقابل العنصر الفارسي المرتبط بحركة التشيع، هذه الطبيعة أو الخاصية أي كعسكر ليس لديهم دراية بالتصريف الإداري، دفعتهم إلى إحياء نظام بيروقراطي بالاستعانة بإطارات فارسية ، يقف على رأس هذا النظام "الوزير السلجوقي، ذو الصلاحيات الواسعة في إدارة الدولة، وهذا كشكل من أشكال تقسيم العمل السياسي والإداري، وهو محاولة لإحياء مكانة ودور الوزارة عندما كان الخليفة يمسك بكل السلطات، "فبقدر ما مثل السلاجقة استمرارية للسلطة بالشكل الذي أسسه البويهيون، إلا أنهم، مع ذلك كانوا مولدين لتغير راديكالي، وتكمن أكثر هذه التغيرات أهمية في تجديد حياة بيروقراطية حكومية ماثلت تلك التي كانت للبلاط العباسي في أوج مجده قبل البوهيين"،[1] وفي هذا السياق يبرز اسم "الحسن بن علي بن اسحاق الطوسي" المعروف بلقب "نظام الملك – ت 485– الذي استوزر لثلاثة سلاطين سلاجقة ولمدة ثلاثين سنة، والذي ستطبع سياسته نظام السياسة السلجوقية بجملة من الخصائص التي تضاف إلى الخاصية السابقة وأهمها:

- **الشروع في تطبيق سياسة إدارية ذات طبيعة إقطاعية، بمقتضاها يقتطع لأمير وهو في العادة ذو رتبة عسكرية، إقطاعا يشرف على تدبيره مباشرة ليصبح مسؤولا مباشرا أمام الديوان المخصص للجبايات والاقتطاعات، ومسألة الإقطاع والاقتطاع تدشنت مع البويهيين واستمرت مع السلاجقة، حيث ستصبح نمط إنتاج ومؤسسة كبيرة تديرها الدولة، "وهذا الصنف من الإقطاعية الجبائية الذي عرفه العالم الإسلامي والهند المغولية لم يعد إذن يلزم المقتطعين باستثمار الأراضي ودفع ضريبة العشر للدولة كما هو الحال في إقطاع التمليك، بل حول إلى قانون حق الجند في اغتصاب المحصولات الزراعية وإخضاع المزارعين للضرائب المباشرة"،[2] وقد عمل "نظام الملك" على ترسيخ هذا النظام بتعميمه وضبط إدارته، هادفا إلى التحكم في جباية الأموال وإثرائها، والتحكم في أراضي الدولة وولاياتها، بالإضافة إلى توطين القبائل السلجوقية بتمليكها الأراضي، هذه السياسة أدت إلى قيام طبقة الأمراء.**
- **العقيد العسكرية وسياسة الإقطاع المرتبطة بها والتي أدت إلى نشوء طبقة الأمراء الإقطاعيين، احتاجت إلى قاعدة إيديولوجية ومشروع فكري، تمثل في "الإحياء السني" ومن الآليات التي توسل بها "نظام الملك" ومن وراءه السلاجقة، آلية المؤسسات التعليمية المعروفة بالمدارس النظامية، وإنشاء هذه الشبكة من المدارس يعتبر تحولا آخر يضاف إلى جملة التحولات التي لها تأثير مباشر على إعادة توزيع المعرفة وآليتها، فرغم أن مسألة تأسيس المدارس كانت قد بدأت قبل مجيء نظام الملك، منذ بداية**

---

[1] –ميتا، فاروق، الغزالي والإسماعليون، ص 27.

[2] –حميش، سالم، الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 56/57، سبتمبر /أكتوبر 1988، ص 55.

القرن الثالث هجري،[1] إلا أنها كانت مدارس تتأسس لتدريس أو نشر مذهب فقهي بعينه، على أن شبكة المدارس النظامية تأسست بقرار من "نظام الملك" أي أنها نشأت برعاية السلطة السلجوقية لأهداف محددة، وقد تم إنشاء هذه المدارس في كل من بغدادا، بلخ، نيسابور، هراة، إصفهان، البصرة، مرو، آمل، -بطبرستان-، الموصل، والملاحظة السريعة على هذا التوزيع الجغرافي يجعلنا نستنتج أن الأمر يتعلق بدراسة وتخطيط، فهذه المدارس وجدت في العواصم بغداد واصفهان- عاصمة السلاجقة، في عهد "الب أرسلان" و"ملكشاه"- أما المدن الأخرى فهي مدن قد شهدت حركة تشيع كبيرة خاصة في عهد البويهيين كالبصرة ونيسابور وطبرستان، وذلك من خلال إنشاء مؤسسات تعليمية ذات صبغة تعليمية ودعائية لصالح التشيع، مثل دار الكتب التي أنشأها "أبو علي بن سوار الكاتب" أحد رجال عماد الدولة في البصرة، وأخرى في مدينة "رام هرمز" وجعل فيها إجراء على من قصدها، ولزم القراءة والنسخ، وكان الأولى منها شيخ يدرس عليه علم الكلام على مذهب المعتزلة، كما أسس "سابور بن أردشير" وزير "بهاء الدولة" ت416ه دارا للعمل في الكرخ في عام 383ه، ووقف فيها كتبا كثيرة... كذلك اتخذ "الشريف الرضي-ت406ه- الشاعر الأمامي المشهور دارا أسماها دار العلم ومنحها لطلاب العلم، وعين لهم جميع ما يحتاجون إليه"،[2] فأنشاء هذه الشبكة، ما هي إلا آلية من آليات الإحياء السني، ومحاولة وقف المد الشيعي بصفة عامة والتهديد الجدي للإسماعلية بصفة خاصة، نقول هذا ونحن نعرف أن الفاطميين وبالإضافة إلى النشاط الدعائي الفعال والمتغلغل في كل مكان بما في ذلك حتى بغداد عقر دار الخلافة، قد أسسوا مؤسسات تعليمية وتربوية لتخريج الدعاة، الفقهاء والقضاة، أي تخريج جيش متسلح بالإيديولوجيا الباطنية، وكان أهم تلك المؤسسات الأزهر الذي أنشأ عام 359ه ودار الحكمة في عام 395ه، فكان على السلاجقة أمام هذا الوضع أن يواجهوا هذا الموقف "شاهرين نفس السلاح الذي شهرته -أي الدعوة الشيعية- فأخذوا ينشئون المدارس والمعاهد التي شاركهم الجمهور في إقامتها، ويجلبون العلماء والحكماء ويسخون في الإنفاق عليهم من خلال تلك الثورة الثقافية التي عرفها المشرق الإسلامي على يد نظام الملك والمتمثلة في المدارس النظامية"،[3] يتعلق الأمر إذن باستراتيجية تهدف غلى تكوين إطارات علمية في مجال الفقه الشافعي،

[1] – المصادر تذكر أن أول مدرسة تأسست كانت في بخاري على يد أبي حفص البخاري – ت 217ه وفي نتسيابور أنشأ أبو حاتم محمد بن حيان التميمي الشافعي مدرسة –ت354–وتأسست في دمشق المدرسة الصادرية نسبة غلى "صادر بن عبد الله، في سنة 391ه، فالمدرسة الرشائية نسبة غلى رشأ بن نضيف، فالمدرسة البيهقية بنيسابور أحمد رسته أبي بكر البستي، -429ه ثم مدرسة الإمام أبي حنيفة والتي أسسها أبو سعد بن المستوفي والتي عاصرت فتح نظامية بغددا.

[2] –الصلابي ، علي محمد ، دولة السلاجقة، ص 266.

[3] –البخاري ، حمانة ، التعلم عند الغزالي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1991، ص 20.

وعلم الكلام للأشعري لمواجهة المد الشيعي الباطني الاسماعيلي، وكما سيأتي سيكون الوجود الفاطمي المثير الذي يفسر الكثير من ردود الأفعال والاستجابات سواء من قبل السلطة السلجوقية أو من قبل مثقفيها العضويين، كأبي حامد الغزالي، فالنظاميات كوقف وضع له "نظام الملك" صك وقف يتضمن شروطا كأن أهمها أن "تؤلف النظامية وقفا لمنفعة أعضاء المذهب الشافعي الذين هم شافعية في الفقه وأصول الفقه معا"،[1] في وقت أصبح فيه علم أصول الفقه نظرية قانونية ونظام من الشريعة، وفي وقت أصبح فيه كذلك علم الكلام الأشعري ثبولوجيا الدولة الرسمية، فبعدما كان هذا المذهب في القرن الرابع الهجري وحتى لزمن ليس بالقليل من القرن الخامس للهجرة، مذهبا كلاميا غير منتشر ومحل مطاعن ومآخذ بل اضطهاد، أصبح منتشرا في أرجاء الدولة السلجوقية، ويبدو أن "نظام الملك" وبداية من عهد السلطان "ألب أرسلان" عمل على نشر المذهب الأشعري لمواجهة الاعتزال ذي الصلة العضوية والقرابة المعرفية بالتشيع، وقد كان كبار الأساتذة الذين تولوا مهمة التدريس في هذه الشبكة التعليمية من شيوخ الأشاعرة ومن المعروف أن أغلب فقهاء الشافعية في هذه الفترة كانوا أشعريين، نحن، إذن أمام مشروع يهدف غلى الإحياء السني" من خلال التعليم القائم على المذهب الشافعي في التشريع والمذهب الأشعري في العقائد، وهذا المشروع تطلب توظيف الوقف كمؤسسة لتمويله وكذا توظيف أو لنقل تجنيد ألمع العلماء وأكثرهم صيتا خاصة في المذهب الشافعي، وهذا ما سمح بتكوين طبقة أو على الأقل فئة من العلماء كمثقفين عضويين منافحين عن السلطة السلجوقية ومقاصدها والتي من أهمها "إعادة توكيد مثل الإسلام السني وتغليبها على المد المتصاعد للشيعة، وعبر هذا التوكيد عن نفسه بطرق متنوعة، لعل أبرز مظاهرها كان استغلال طبقة العلماء السنة"،[2] وفي نفس الاتجاه ولذات الغرض كان نظام الملك قد عمل على تحويل التصوف من موقف فردي وذاتي، إلى مؤسسة دينية واجتماعية ودمجها في المنظومة السنية، وذلك من خلال الرعاية المباشرة للتكايا والربط، بوقف الأموال عليها، من أجل أداء مهام سياسية تتمثل في تأطير الجماهير، اذ انخرط في هذه العملية متصوفون مشهورون على غرار "أبي سعيد بن ابي الخير" –ت440هـ، "وبعبارة قصيرة قاد أبو سعيد حركة صوفية واسعة النطاق في إقليم خرسان وعموما على عهد السلاجقة الذين فسحوا المجال للمتصوفة ليعملوا كحزب منظم مهمته "تأطير الجماهير" روحيا وبالتالي سياسيا"،[3] وقد كان نظام الملك على وعي تام بأهمية هذه المساهمة من قبل الصوفية في التعبئة الروحية والنفسية لدرجة اعتبار الصوفية جيش، فقد عقب "نظام الملك" على

---

[1] –ميتا ، فاروق ، الغزالي والاسماعليون، ص 30.

[2] –الجابري، محمد عابد ، تكوين العقل العربي، ص 280.

[3] – المرجع ذاته، ص 280.

تحفظ سلطانه من نفقات نظام الملك السخية على المتصوفة بقوله "إني أقمت جيشا يسمى جيش الليل إذا قامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفا بين يدي ربهم فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك... فأنت وجيوشك في حضرتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون وببركاتهم تمطرون وترزقون"،[1] وهو الجيش الذي سينخرط فيه الغزالي في أواخر حياته بعد أن ناضل من قبل في جيش العلماء.

وقبل أن نغلق باب التحولات التي أحدثها السلاجقة، هناك تحول يتعلق بآليات إنتاج المعرفة، تطويرها وتسويقها، يتعلق الأمر بتحول تلك الآليات من آليات متفتحة متعددة ومتنوعة في الإشكاليات وفي الحقول المعرفية وفي فئات العلماء المنشطين لها، آلية المناظرات الحرة التي كانت تعقد في شكل مجالس "إمتاع ومؤانسة" في قصور الوزراء والطبقات المسيرة، قلت تحولت إلى مؤسسات تعليمية، الى دروس مقررة من حيث معارفها ومن حث نوعية المستفيدين منها، ومن حيث الأساتذة المنشطين لها، ومن حيث أهدافها، مع السلاجقة بدأ عصر الغلق والاستبعاد وذلك بتقرير مذهب بعينه على أنه يمثل الطريقة المثلى والمستقيمة المتطابقة مع حقيقة الدين، اذ أن المدارس النظامية وكما مر معنا وكما سيأتي تفصيله في حينه كانت وقفا لتعليم ونشر الفقه الشافعي، وعقائد الأشعرية.

هل بعد هذه الرحلة وصلنا إلى محطتنا الموعودة، محطة الغزالي؟ وهل بعد هذه الرحلة اكتمل رسم الإطار الذي نشط فيه، ومن خلاله أبو حامد الغزالي؟ مهما كانت الإجابة عن هذا السؤال الأخير، لابد أن نركز مكونات هذا الإطار في المحددات التالية:

1. قامت الدولة العباسية في المجال الحضري الإيراني، وقد تضافرت طبيعة هذا المجال مع الدعوة العباسية، والتي في جوهرها دعوة إمامية، حيث استمرت صورة الإمام كما مارستها الدعوة الشيعية في شخص الخليفة العباسي وفي مكانه ومقام الخلافة، كمقام مقدس له سلطته الرمزية والسياسية والدنيوية، هذه الأخيرة وبداية من الخليفة المتوكل سيستولي عليها أمراء الاستيلاء، الأتراك فالبويهيون، ثم السلاجقة الأتراك، مع استمرار وحضور السلطة الرمزية للخليفة.
2. تراجع السلطة السياسية والدنيوية للخليفة أدت إلى توزيع وتمايز بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية.
3. أمراء الاستيلاء هؤلاء المنحدرين من أطراف الدولة ذوي عقيدة عسكرية غازية، سرعت في نشوء الإقطاع كمؤسسة وكنمط إنتاج ، الانتساب المذهبي والاثني لهذه السلالات الغازية سيؤثر بشكل مباشر على بينة الدولة والمجتمع، ومن ثم في بنية المعرفة فالبويهيون فرس شيعة، انتسابهم للإرث الحضاري

[1] – الطرطوشي، سراج الملك، مخطوطة، نقلا عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 280.

الفارسي، وللمذهب الشيعي الزيدي، بالإضافة إلى لا مركزية السلطة البويهية (سلطة بويهية متعددة متنافسة)، أتاحت هذه الشروط نشوء فضاء من الحرية الفكرية، مكنت كل مذهب من التعبير عن وجوده والدخول في منافسة وصراع مع المذاهب الأخرى، ثم إن نمط العلاقة بين سلطة أمراء بن بويه كسلطة دنيوية، وسلطة الخليفة كسلطة رمزية ودينية أدت إلى تنافس بين العلوم الموصوفة بالعلوم الأصيلة والتي في جوهرها علوم دينية والعلوم الموصوفة بالعلوم الدخلية.

ناهيك عن قيام ونشوء معارف وعلوم ذات طبيعة مادية دنيوية حث شكل القرن الرابع الهجري "مشتلة" كبيرة تضم عددا هائلا من المذاهب والفرق الدينية و السياسة المتنافسة، وتضم كذلك عددا هائلا من المعارف سواء ذات طبيعة دينية أو دنيوية، وكان منشطوا هذه الحركية، أي العلماء والأدباء، الفلاسفة و المتصوفة، متعددي الملل والنحل والإثنيات، ويمثلون طبقات وفئات اجتماعية متنوعة، الأمر الذي ولد "إنسية عقلانية جنينية"، لقد كانت المنافسة والصراع مفتوحا بين هذه القوى الفكرية، على كل الإمكانيات، ولم يكتب لقوة أو خط بعينه السيطرة والهيمنة إلا بعد التحول في النظام السياسي ومن ثم الأطر الاجتماعية للمعرفة، فباستيلاء السلاجقة على السلطة وهم ذوي نزعة عسكرية كما مر معنا والحاملين لمشروع " الإحياء السني" تم حسم التنافس لصالح المذهب الشافعي تشريعا والأشعري عقائديا و ذلك بقرار سياسي تم بموجبه الاقتصار على تعليم و نشر هذين المذهبين من خلال مؤسسات التعليم ومن خلال وظاف القضاء بالإضافة الى مأسسة التصوف ودمجه في المنظومة السنية .

وبازدياد التهديد الباطني، ثم التهديد الخارجي –ا لحملات ا لصليبية والمغولية – تحولت الشروط التاريخية والأطر الاجتماعية للمعرفة لصالح الانغلاق والفكر المدرسي ثم الانخراط فيما يدعوه "محمد أركون" إيديولوجيا الكفاح.

في هذه الشروط وضمن هذه الأطر الاجتماعية والتاريخية سيتكون الغزالي كمتخرج من نظامية نيسابور ثم أستاذا في نظامية بغداد، ثم كمتصوف، ذلكم هو الإطار الذي حدد فكر الغزالي، فكان فكره بدوره إطارا ضاما لأربعة أضلع، فقه، كلام، فلسفة، تصوف، إطار مضطرب مثبت على جدار القرن الخامس الهجري، فإليه الوجهة !!.

الفصل الخامس:

الغزالي بين إلتزامات العالم وإلزامات السلطة

لا نريد لهذا الفصل أن يكون عينه تمثيلية تعكس في جزئياتها أحداثها وأسمائها، ما تم تثبيته على سبيل التعميم والتجريد في الفصول السابقة، من أفكار، مفاهيم وأحداث تتعلق بالمجتمع العربي الإسلامي ككل، في فترة تاريخية معطاة، ولكن لا يعني هذا أن تكون العلاقة بين ما تم إقراره ومضمون هذا الفصل، علاقة الكلي بالجزئي، كعلاقة منطقية ميكانيكية، أي ما يقال عن الكل يقال عن الجزء، بل نريد لحوادث وأسماء ومعارف أن تثبت تفردها وهويتها، بالإضافة إلى القواسم المشتركة التي تربطها بالتاريخ الكلي، ففي هذا الفصل، ومن خلال عنوانه نطمح غلى إبراز طبيعة العلاقة بين العالم والسلطان، من خلال شخصية نموذجية هي الغزالي، ولكن قبل هذا، لابد من إبراز الشروط الاجتماعية والتاريخية التي شكلت أطرا للمعرفة بصفة عامة، ولانبثاق مفكر ما، من حيث أن أعمال أي مفكر تقرأ وتفسر انطلاقا من السياق التاريخي والاجتماعي الذي أنتجت فيه، ف"لقد أصبحت أعمال مفكر ما تدرس بصفتها نتاجا لحقيقة اجتماعية ثقافية كلية ودعما متضامنا مع هذه الحقيقة، إنها مندمجة وليست معزولة"،[1] تلك الشروط نعني بها هنا، جملة الشروط التاريخية، الاجتماعية والثقافية التي نشأت فيها الدولة العباسية، التي بدورها، ومن خلال طبيعة نظامها السياسي، قد هيأت مجالا لخصائص وصفات حاضنة لكل تلك المعارف، العلاقات والأحداث التي طبعت إسلام العصر الوسيط، من أجل ذلك كانت مباحث الفصل متدرجة من الكلي إلى الجزئي، محاولة خلال هذا الانتقال من الكلي إلى الجزئي إبراز تلك العلاقة بين المعرفة والسلطة من خلال أعمال ومواقف الغزالي، حيث جاءت تلك المباحث على هذه الصيغة:

1- **من نيسابور الى بغداد ، مسيرة ووجهة عالم**
2- **مقاصد الفلاسفة و مقاصد الغزالي**
3- **المنطق آلة علم أم آلة حرب و سجال**
4- **فضائح و فضائل**
5- **المعرفة و السلطة بعد الغزالي ، المصير و المآل**

[1]– محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه التوحيدي، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1998، ص 64.

المبحث الأول: من نيسابور إلى بغداد، مسيرة ووجهة عالم:

الكتابة عن شخصيات نموذجية كالغزالي، كتابة متعسرة إذا رام كاتبها الإتيان "بما لم يأتي به الأوائل"، وستكون يسيرة عندما يكتفي فيها بإعادة السرد واقتفاء ما قيل وما كتب، إذ قيل وكتب عن الغزالي الكثير لدرجة يردد معها المرأ "هل غادر الشعراء من متردم؟" خاصة عندما يتعلق الأمر بالسيرة الذاتية والتي على أهميتها القصوى، عادة ما تنجز بمنهجية تقليدية طقسية في خط واحد متكرر، تاريخ ومكان الولادة، الشيوخ، المهنة، المؤلفات، الأقوال، النوادر... سيرة ذاتية في شكل "حالة مدنية"، في حين يجب "تركيز الاهتمام على ذلك العمق المخفي المتمثل في اللامكتوب واللامقال، وعلى تلك "المؤسسات الأولية" من الاساطير والشعائر الدينية والعقائد الإيمانية الموروثة إلخ... فهذه الاشياء هي التي تؤسس الفرد منذ الصغر وتتحكم فيه ولذلك دعوناها بالمؤسسات الأولية، وهي التي توقظ أحاسيسه وتشكل عقليته وطريقة محاكمته للأمور، وهي التي تؤثر على مهنته ومساره المستقبلي بشكل أكبر وأكثر ديمومة بكثير من تلك المعطيات التي ندرسها تحت اسم التكوين العقلي".[1]

ولكن أنى لنا بهذه المنهجية، والمراجع العربية التي وصلتنا عن هؤلاء تتميز بالنقص والفقر، خاصة وأنا المعنيين بالسيرة الذاتية لا يكادون يقولون شيئا عن أنفسهم في كتاباتهم "فمن المعلوم أنه نادرا ما يتحدث المؤلفون القرب عن أنفسهم في كتاباتهم ومؤلفاتهم، ودون أن يصل بهم الأمر إلى حد احتقار "الأنا" فإنه يبدو أنهم انصاعوا في مجملهم لحس التواضع واعتبار الفرد المعزول شيئا عرضيا عابرا لا يستحق الاهتمام كثيرا، فقيمة الإنسان تكمن في مدى الخدمات التي يقدمها لجماعته ومدى طاعته أو خضوعه للتعاليم الإلهية"،[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أهم مصادر السيرة الذاتية نحدها مبثوثة في كتب الطبقات وهي مثل أدبيات الملل والنحل مؤطرة بالأغراض والمقاصد التي من أجلها أنشأت، التاريخ، الأسماء، الاتجاهات، التصنيف، ولا يخلوا ذلك من المبالغات والتبجيلات أو القدح، التعميمات والهشاشة، ولا تصبح هذه الكتابات ذات أهمية تاريخية إلا عندما نعاملها على أنها مادة خام يجب أن تشكل ويعاد بناؤها انطلاقا من السياق العقلي التاريخي التي أنتجت فيه، وهكذا يصبح مبررا تماما المبدأ المنهجي الذي نسير وفقا له والقاضي بتحديد الإطار العقلي والتاريخي العام لنمر من خلاله إلى إنتاج الفكر الفردي، وهذا ما أنجزنا الشطر الأول منه، أي تحديد الإطار الفكري والتاريخي الكلي، وتبقى مهمة إنجاز الشطر الثاني، والمتمثل في الذهاب إلى الغزالي نفسه، لنحاول إقامة علاقة تضايف وتضامن بين فكر الغزالي كطالب للحقيقة ضمن الحقيقة التاريخية الكلية؛ والبداية من محاولة استجلاء دلالات

---

(1) –أركون ، محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 64.

(2) –المرجع ذاته، ص 106.

الأماكن والأزمنة، الأسماء، والأحداث التي ملأت أولنقل بنت حياة الغزالي؛ هذه الحياة التي بدأت ذات زمن من عام 450هـ "بطوس" (*) وهي من أعمال "خرسان" هذا الإسم المليء بالتاريخ، لدرجة أنه يكاد يستحوذ على كل تاريخ الفترة المعنية بالدراسة، ففي هذا المكان زرعت ونمت وترعرعت الدعوات الشيعية، ليكتب للدعوة العباسية النجاح، حيث عقدت من هذا المكان الرايات السود إيذانا بميلاد الدولة العباسية، هذه المقاطعة ذات الولاء التاريخي الساساني الفارسي، والتي استوطنتها قبائل عربية بعد الفتح، لتتبوأ مكانة متقدمة ومؤثرة جدا في بناء الحضارة والثقافة الإسلاميتين، هي التي تشكل القاعدة الجغرافية والتاريخية التي نشأ فيها الغزالي، فوراء هذا الرجل تراث فارسي عريق، وتراث عربي وإسلامي ثري يعزز صورة الخرساني الطوسي، صورة قوم أسسوا بسيوفهم وتدبيرهم الخلافة العباسية، فلابد أن يكون لهم دورهم في المحافظة عليها وإنقاذها. سينشأ الغزالي في هذا المناخ التاريخي والأنتربولوجي، حيث سيهيؤه أصلة الفارسي، وسيعطيه تاريخ موطنه القابلية لاستعادة صورة المؤسس المنافح والمنقذ للخلافة والملك العباسيين، كما لا ننسى أن "خرسان" متاخمة لمقاطعة "طخرستان"، وإذا كان إقليم خرسان كما مر معنا " معتاد على السيادة الساسانية، ف–طخرستان– متمرد، محارب خارج الإمبراطورية، يدور في الفلك التركي"، وهذه المتاخمة والتماس سيسمح للغزالي بمعرفة العنصر التركي الذي سيحظى بنقده واحتقاره، وهذه مفارقة اذ أن العنصر المكون للدولة السلجوقية هو العنصر التركي، وفي نفس الوقت يسكت عن سياسة "نظام الملك" ذو الأصل الفارسي، والتي في كثير من تدابيرها تتعارض مع الشرع، وهي مواقف سيأتي التفصيل فيها في حينها. في "طوس" وبعد وفاة أبيه مبكرا ستتعهد يد صوفية بتعليمه وتربيته هو وأخوه، تنفيذا لوصية أبيه، ولابد أن يكون هذا الامتثال النموذجي لهذا الصوفي لعهد أبيه، وهذا الحرص والأمانة، تأثير بالغ في أبي حامد الغزالي الطفل، حيث سيعود صوفيا وهو رجل بالغ، ولا ننسى تضافر عوامل أخرى كثيرة في حياة الغزالي ستدفع به إلى خاتمة التصوف، لعل أهمها نزعة التصوف المتغلغلة في شخصية شيخه، الجويني" والمتأتية من شيخ هذا الأخير "أبو سعيد الميهني"، في "طوس" تلقى تعليمه القاعدي، ليرحل إلى "جورجان" وهي حضارة من حواضر العلم ليصل الى مرحلة حاسمة في حياته العلمية والمهنية، مرحلة "نيسابور" حيث يلتحق بمدرستها النظامية وعلى يد أستاذها الأول "أبو المعالي الحويني" إمام الحرمين – ت 478هـ يتلقى علوم عصره، المذهب، الأصول، الخلاف والجدل مع تركيز على فقه وأصول المذهب الشافعي، وأصول الدين على الطريقة الأشعرية، وهذا وفق برنامج المدارس النظامية ، وسرعان ما أصبح من ألمع طلاب المدرس إذ فاق أقرانه – وهم أربعمائة – حتى أصبح معيدا ونائبا عنه، وقيل أنه الف "المنخول" قرآه "أبو المعالي" فقال: "دفنتني وأنا حي فهلا صبرت الآن، كتابك على

(*) وهي تسمى الآن "بشهر" وهي مدينة بشمال شرق إيران.

كتابي"، وقبل أن نغادر "نيسابور" مع الغزالي إلى بغداد، لابد أن نتوقف في "نيسابور" وهي إحدى عواصم السلاجقة، وتحديدا في نظاميتها ومع أستاذها "أبي المعالي الجويني"، "فنيسابور" تتسور على تراث غني وعريق، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر في علوم الحديث "مسلم بن الحجاج النيسابوري" وفي الفقه نذكر "أبا بكر محمد بن المنذر النيسابوري" و" أبا بكر من فورك" "الأصولي المتكلم بالمذهب الأشعري، و"أبا بكر أحمد بن الحسن البيهقي" الحافظ الشافعي، ومن المتصوفة نذكر "أبا حفص عمر بن سالم الحداد السينابوري" و"أبا عبد الله بن منازل النيسابوري"، وفي الأدب "أبا منصور عبد اللمك الثعالبي النيسابوري" و"الجوهري" صاحب "الصحاح" و"الزوزني إلخ... والخريطة المعرفية في هذا الإقليم عموما وصفها "المقدسي"بقوله "وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة، وللشيعة والكرامية بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب ابي حنيفة إلا في كورة الساش، وطوس ونسا وأبيورد... فإنهم شفعوية، ولهم جلبة بهراة وسجستان وسرخس"،[1] هذه الخريطة تصف "الأطلس المعرفي" في عهد الدولة السمانية، وواضح أن الخريطة لم تورد ذكر الأشاعرة، إذ لم يكن أمرهم قد ظهر، ولم يحدث ذلك إلا بمجيىء "الوزير السلجوقي "نظام الملك"، وبداية من عهد السلطان "ألب أرسلان" ذلك أنه وفي عهد السلطان طغرل بك وبوشاية من الوزير "أبي منصور بن محمد الكندري" تم القبض على رؤوس الأشعرية كأبي "القاسم القشيري" و"أبي سهل الموفق" و"أبي المعالي الجويني" شيخ الغزالي الذي أضطر إلى اللجوء إلى الحجاز، مكة والمدينة، كما أن هذا "الأطلس المعرفي" وإن كان تكلم عن غلبة المذهب الحنفي، وهو مذهب ساد وانتشر في عهد المد المعتزلي لأسباب واختيارات مرتبطة بآليات السلطة كما مر معنا في عرض "محنة خلق القرآن"، فإن المذهب الشافعي كان قد بدأ يبسط سيطرته على الإقليم، منذ قتل الوزير الكندري المعتزلي الحنفي ومجيء خلفه نظام الملك الشافعي الأشعري، وعلى العموم لم تنتظر "طوس" مجيء نظام الملك حتى تكون شفعوية فقد كانت، فالغزالي إذن ومن حيث تنشئته القاعدية شافعي، ومن حيث التكويني العقائدي أشعري، وعلى ذكر التنشئة لابد من التوقف عند نظامية "نيسابور" وأستاذها "أبي المعالي الجويني"، فكما سبق وأن ذكرنا، السلاجقة وفي إطار مشروع " الإحياء السني" توسلوا إلى ذلك بالتعليم المؤسس من خلال النظاميات، وكذا مأسسة التصوف، وحان الوقت الآن لتفصيل ما كنا قد أجملنا القول فيه، أي تفصيل القول في المدارس النظامية كمؤسسات تخضع الى آليات إنتاج المعرفة، والمراقبة، عاكسة بذلك بينية سلطة الدولة السلجوقية، فهي مؤسسات يدرس فيها برنامج قد حدد في

---

[1] – المقدسي، أحسن التقاسيم، نقلا عن أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزائر، دار الاصالة للطبع والنشر والتوزيع، ج1، 2010، ص 208.

وثيقة وقفية نظامية بغداد من حيث أنها وقف على أصحاب الشافعي بما في ذلك أساتذتها ووعاظها ومتولي مكتبتها، فالبرنامج يعتمد على مادتين أساسيتين:

الفقه وأصوله على المذهب الشافعي، وأصول الدين على المذهب الأشعري، بالإضافة إلى مواد مدعمة كعلوم اللغة، الحديث، التفسير... كما كان الطلاب يخضعون إلى نظام شبه داخلي –مؤسسة شبه مغلقة– الإطعام والإسكان، ويخضع هؤلاء إلى تراتيبة في المكانة والدور تتسلسل من رتبة التلميذ أو الطالب إلى رتبة مثقف فقيه، وإذا أكمل برنامجه وبقي مصاحبا وملازما لأستاذه لقب بالصاحب "وقد يعتمد عليه أستاذه فيعينه معيدا لدروسه، وناسخا لمؤلفاته تحت إشرافه"،[1] وقد قطع الغزالي كل هذه المراتب بصفته منتسبا إلى النظامية إلى أن وصل إلى درجة معيد تحت إشراف أستاذه "الجويني"، وتنتهي فترة الدراسة بحصول الطالب على الإجازة – شهادة التخرج – وهذا ما يمكنه من تقلد مناصب في الدولة: في القضاء، الإفتاء، التدريس، وأساتذة النظاميات يتم اختيارهم بعد ما يوضعوا تحت الاختبار والمقابلة والمناظرات، ويقال أن نظام الملك كان يشرف بنفسه على ذلك في نظامية بغداد كما حصل مع الغزالي، وذلك لاختبار معلوماتهم وتوجهاتهم المذهبية، ومن يحظى بالقبول يرسل الى مكان تعيينه، حيث يحتفل به في المدرسة لدى أول مقدمه "ويخلع عليه طرحة زرقاء وأهيه سوداء ... ويحضر درسه كبار رجال الدولة والأساتذة والشعراء، وحين ينتهي من درسه تلقى الخطب والعقائد في الترحيب به وإثناء عليه"،[2] كما أن للمدرسين مراتب، تبدأ برتبة المعيد، فالنائب، فالمدرس، إلى أن تنتهي عند مرتبة الصدر، بصفته قد بلغ من العلم درجة تؤهله للإفتاء والاجتهاد وتولي تدريس وتكوين الأساتذة، ويصبح مقصدا لذوي الجاه والسلطان من أمراء ووزراء وسلاطين، وهكذا، فإن النظاميات مؤسسات تعليمية تعكس بنية السلطة وتخضع لآليات إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة، وتخضع للمراقبة من خلال وضع نظام يخضع له منتسبوها وأساتذتها ومستخدميها وبرامجها أهدافها.

لقد كان القرن الرابع الهجري، قرن المجالس التي تعقد للمناظرات الحرة وكانت المدارس تؤسس بمبادرات حرة لتعليم مذهب ما ونشره، وكانت باحات المساجد تعج بحلقات التدريس لمذاهب شتى، وهذا "يعني أن المنافسة كانت لا تزال حامية ومفتوحة بين مختلف القوى الاجتماعية – الثقافية التي كانت تتنافس على زعامة الأمة حتى ذلك الوقت ولم يحسم الإسلام السني الأمر لصالحه إلا بداية من القرن الخامس"،[3] والذي فيه وصلنا مع السلطة السلجوقية إلى مرحلة ما سماه "ميشال فوكو" السلطة

[1] –محبوبة، عبد الهادي رضا، نظام الملك، مصر/لبنان، الدار المصرية اللبنانية، (ب.ت) نقلا عن محمد علي الصلابي، دولة السلاجقة، ص 276.

[2] – المرجع السابق، ص 275.

[3] –أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 295.

الانضباطية التي كانت من أهم مظاهرها ميلاد المدرسة أو الجامعة النظامية، وبالرجوع إلى صك وقفيتها وبالاعتماد على ما فصلنا فيه عن برامجها وهوية منسبيها وأساتذتها ومستخدميها، نتأكد أننا أمام سلطة انضباطية مارست جميع الإجراءات المرتبطة بطبيعتها "انتقاء وضبط وترتيب وتمركز، إنها الإجراءات الأربعة التي يمكن أن تقرؤها في دراسة مفصلة لما نسيميه بالسلطة الانضباطية"،[1] فالسلطة السلجوقية ومن خلال المدارس النظامية مارست عملية انتقاء للمعارف الصحيحة واستبعاد المعارف الخاطئة، وحسم الصراعات والتنافس الذي كان بين معارف شتى، واعتقادات ومذاهب متعددة ومتنوعة لصالح مذهب بعينه، ومحاولة تعميمه ونشره، وعلى مستوى المعارف المعتمدة، جرت عملية تنظيمها وإخضاعها إلى تراتبية، معارف أساسية تشكل غاية أو "علما اشرفا" ومعارف أخرى، ذات طبيعة آلية يتوسل بها لبلوغ العلوم الأخرى، "فالعلوم مرتبة ترتيبا ضروريا، وبعضها طريق غلى بعض، والموافق مراعي ذلك الترتيب"،[2] وهذا الإجراء ما هو إلا عملية تكثيف ومركزة للمعارف لخدمة مسلمات وأهداف السلطة القائمة، ومن خلال المدرسة النظامية كجامعة، عملت هذه السلطة على "التنسيق بين هذه المعارف، وذلك بإنشاء نوع من الجماعة العلمية ذات الإطار القانوني المعترف به، وتنظيم نوع من الإجماع"،[3] فهؤلاء المنتسبين للنظاميات كتلاميذ والذين يخضعون لتكوين معرفي محدد ويخضعون لمراقبة وتقييم لمعارفهم المكتسبة عن طريق الامتحان، كآلية من آليات المراقبة والانتقاء، والتي تسمح بالانتقال من مستوى لآخر، ومن مكانة لأخرى في السلم التراتبي الذي أشرنا إليه، وصولا إلى تكوين ذات عارفة حاملة للإمكانيات المعرفية والإيديولوجية التي تؤهلها لتشغل الوظائف الحيوية في أجهزة الدولة كالتدريس، القضاء، الحسبة، الإفتاء..؛ فهذه المدارس كانت تخرج ما أسماه "سارتر" بتقنيي المعرفة العملية" والمؤهلين إيديولوجيا للقيام بأدوارهم المحددة مسبقا. فالدولة السلجوقية ومن خلال المدرسة تلقن المنتسبين إليها "بصورة قبلية، دورين إثنين: فهي تجعل منهم في آن واحد اختصاصيين في البحث وخادمين للهيمنة، اي حراسا على التقاليد، أما الدور الثاني فيهيئهم ليكونوا على حد تعبير "غرامشي" "موظفين في البنية الفوقية"، فنراهم يمنحون على هذا الأساس سلطانا محددا، سلطان "ممارسة الوظائف التابعة في الهيمنة الاجتماعية والحكم السياسي"،[4] وقد عمرت هذه المدارس طويلا، اذ بقيت نظامية بغداد تشتغل لمدة قاربت أربعة قرون "إذ كان آخر من عرفنا ممن درس فيها صاحب القاموس "الفيروز آبادي" المتوفى سنة 817هـ حيث

---

(1) –فوكو، مشال، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 186.

(2) – الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، في طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 90.

(3) –سارتر، جون بول، دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، 1973، ص 23.

(4) – المرجع السابق، ص 23.

زالت في نهاية القرن التاسع الهجري"،[1] ماما يجعلنا نستنتج مطمئنين أن المآت من المتخرجين قد اكتسحوا الوظائف الحساسة، ومن خلال السلطة المعرفية وسلطة المكانة التي حازوها والدور الذي شغلوه، قد ساهموا إلى حد بعيد في ارساء الوثوقية والدوغمائية المذهبية، ينقل لنا "السبكي" عن "أبي إسحاق الشيرازي" وهو أول من درس بنظامية بغداد قوله: "خرجت إلى خرسان فما بلغت بلدة ولا قرية إلا وكان قضيها أو مفتيها أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي".[2] في الفضاء العقلي للقرن الخامس، وفي نظامية نيسابور تكون الغزالي كتلميذ، ثم كمدرس وعلى يد أهم شخصية علمية في المذهب الشافعي فقها، والمذهب الأشعري كلاما، إمام الحرمين "أبو المعالي الجويني" -419-478هـ سيتلقى تكوينه العلمي وإكمالا لدور وتأثير المؤسسات النظامية نتوقف عند الأستاذ والشيخ لنرى أولا، ذلك التمفصل بين المعرفي والسياسي، ولنرى ثانيا، ذلك الحضور للأستاذ في سيرورة فكر الغزالي.

لقد بدأ هذا الأستاذ حياته العلمية "بمحنة" من قبل السلطة الصاعدة، السلطة السلجوقية من خلال وزيرها "الكندري" ولأسباب مذهبية في الظاهر، ولأسباب عميقة لها علاقة بالسلطة المعرفية التي كانت للمذاهب في توزيع المناصب وتوجيه الرأي العام، وهكذا قضى الجويني عدة سنوات في الحجاز كلاجئ، وبمجيء نظام الملك إلى الوزارة سيغدو المرجعية الأولى في الفقه الشافعي والكلام الأشعري، والأستاذ الأول في نظامية " نيسابور" لمدة عشرين سنة، تخرج على يده مآت الإطارات، كان الغزالي واحدا منهم، لكنه كان متميزا من بينهم، إذ اتخذه الجويني صاحبا ثم معيدا، وهي المكانة التي تؤهل صاحبها الاطلاع المباشر على أفكار وكتابات الأستاذ وربما كلف بنسخها ونشرها، وفي هذا السياق نقف عند "غياث الأمم في التياث الظلم" وما حوا من أفكار ستكون ملهمة للغزالي خاصة في كتبه ذات الطابع السياسي، ولعل تحليل عنوان الكتاب المليء بالتاريخ، السياسة والمعرفة الملتزمة بقضايا المجتمع، يضعنا مباشرة في صلب موضوع الكتاب، فمنطوق عنوان هذا الكتاب إيحائي جدا يغمسنا مباشرة في لجة مجتمع مأزوم مصاب في قوام وجوده، في سلطته السياسية والمعرفية، فإذا كان الأمر هكذا فما هي التدابير المنقذة للأمة والمجتمع؟ تلكم هي إشكالية الكتاب، والجويني في هذا النص يقيم جسرا بين العلم – فقها وأصولا– والمحيط الاجتماعي بكل مكوناته خاصة المسألة السياسية، حيث يتساوق السياسي والمعرفي، ويتلازم رجل العلم ورجل السياسة، وإذا كان لنا أن نلخص ونوجز مشروع الكتاب، وهذا بالصعوبة بمكان، فإنه علينا أن نقول محاولين، أن الجويني استثمر التراث الأصولي ليقيم علاقة بين المصالح والمقاصد الشرعية الكلية القطعية، وإنزالها على الواقع السياسي والمعرفي، واضعا بذلك معالم وأسس نظرية مقاصد

---

[1] –محبوبة، عبد الهادي رضا، نظام الملك، نقلا عن محمد علي الصلابي، دولة السلاجقة، ص 277.

[2] – السبكي، طبقات الشافعية، نقلا عن المرجع ذاته، ص 278.

الشريعة، حيث عمل على تأسيس لمقاصد شرعية كلية قطعية سهلة المنال ناقلا إياها من مرتبة الظن إلى مرتبة اليقين، ولأن تلك المقاصد مرتبة ومصنفة من مقاصد ضرورية إلى مقاصد حاجية، فإستحسانية ، صارت هي الميزان والمعيار الذي على أساسه توزن صفات وشروط الإمام والعالم، ولأن التاريخ والواقع حاضران بكل ثقلهما، واقع وجود سلطان متغلب، ولكن يتمتع بالكفاية والقدرة وتاريخ منحدر من زمن مثالي، زمن ممتلئ بالإمام الحائز على كل شروط الإمامة وبالعلماء المتوفرين على كل صفات العالم المجتهد ، إلى زمن خلى من الإمام الحائز على صفات وشروط الإمامة وخلى من العالم الفاقد بدوره لشروط العالم، وهذا الإنحدار سيستمر إلى المدى الذي يتنبأ معه الجويني بخلو الزمان من الإمام والعالم معا، وهكذا، ووفق معيار سلم المقاصد الشرعية التي هي عنده قطعية والنازلة من الضروري إلى الحاجي إلى المستحسن، أعاد ترتيب صفات الإمام من صفات ضرورية إلى حاجية إلى استحسانية، لتصبح الكفاية– أي القدرة على الاضطلاع بمهام الأمة، صفة ضرورية لابد منها، ثم العلم والورع كصفات حاجية، أما صفات النسب القرشي فصفة استحسانية، فالإمام القائم قريشي ولكن لا كفاية له، لذا فلا سبيل له على إقامة مقاصد الإمامة، من أجل ذلك "لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى النسب"،[1] وبنفس المعيار سيعيد ترتيب واختزال الصفات المعتبرة في العالم المجتهد المفتي، حيث يقف على ثلاثة شروط: معرفة اللغة العربية، تحصيل علوم الفقه ما دعت إليه الحاجة خاصة، تحصيل العلم المشهور بأصول الفقه، وهكذا يسقط الجويني صفة الورع والتقوى كشرطين أخلاقيين كان من سبقه قد أكد عليهما كصفات معتبرة في العالم المجتهد المتصدي للفتوى، وهكذا يرى الجويني "أن فقدان الالتزام الأخلاقي لا يطعن بذاته في قدرة المجتهد على إدراك الأحكام ومآخذها"،[2] كما أن السلطان المتغلب، ذو الكفاية، قمين بالإمامة لقدرته على القيام بالتزاماتها حتى لو لم يكن قرشيا، وحتى وإن لوثت صمعته صفات لا أخلاقية، وهذا العالم المجتهد المستقل برأيه، هو من توكل إليه أمور الأمة عند خلو الزمان من السلطان، "فإذا خلا الزمان عن إمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء"،[3] وعندما يخلو الزمان منهما كليهما، فتعلق أمور الجماعة والأمة بقواعد شرعية كلية.

كتاب الجويني هذا الذي أتينا على تقديمه موجزا، كتبه الجويني للوزير نظام الملك، وفي خطبة الكتاب لا يتردد الجويني في مدح نظام الملك، بصفات تتكرر في متن الكتاب على أنها الصفات المعتبرة في الإمام "سيد الوري وموصل الدين والدنيا، وملاذ الأمم مستخدم السيف والقلم، ومن ظل ظل الملك بيمن

[1] ,–http://II.Librory.Islamweb.net/newlibrory/display-boo.

(2) – الموقع ذاته

(3) – الموقع ذاته

مساعيه ممدودا، ولواء النصر معقودا، فكم باشر أوار الحرب، وأدار رحى الطعن والضرب"،[1] وفي متن الكتاب لا يتردد الجويني في اعتبار نظام الملك السد الذي يحول بين الأمة وتردي أوضاعها، بل لا يتردد في القول بأن نظام الملك هو وحده الحائز على صفات الإمام القادر على الاضطلاع بمهام الإمامة، نعم، لا شك أن هناك موقف ذاتي من قبل إمام الحرمين تجاه نظام الملك، إذ أن هذا الأخير أبطل لعن الأشاعرة وأذاع مذهبهم، وبنى نظامية نيسابور وجعله أستاذها بعد أن كان مضطهدا، وفي عهده تقلد الجويني أرفع المناصب العلمية والدينية، بالإضافة إلى كونه أستاذ نظامية نيسابور، تولى أمور الأوقاف والمحراب والمنبر و مجلس التذكير يوم الجمعة والخطابة، ولكن سياسة هذا الوزير خلال ثلاثين سنة وما قام به من الأعمال والتدابير لصالح الدولة ولصالح المذهب الشافعي والأشعري في إطار مشروع "الإحياء السني" يجعله وبكل موضوعية الشخصية التي تمثل رجل السياسة المتشرب بأخلاق المسؤولية والتي تلزم رجل العلم المنتمي إلى دائرة " الإحياء السني" إلى التضامن معه، وذلك بالالتزام بالمهام المنوطة به كعالم. هذا الرجل، والأهم هذا المشروع الفكري بأبعاده السياسية والاجتماعية والمبنية على أرضية فقهية أصولية وكلامية، هي ما أطرت الغزالي الشاب، والأمر لا يحتاج إلى كثير من العناء، حتى تكشف عن ذلك التأثير الذي مارسه الجويني في توجهات الغزالي، العقدية منها أو السياسية، فالتحليل المقارن بين نص "الغياثي" ونصوص الغزالي السياسية خاصة، "الاقتصاد في الاعتقاد" و"المستظهري" يكشف عن ذلك الحضور القوي للجويني في الحياة الفكرية للغزالي، فقد أخذ عن شيخه هذا الالتزام بالشأن العام، الشأن السياسي والاجتماعي، وربط المعرفي بالاجتماعي، واستثمار سلطة المعرفة في النقد والتقويم، ومن هناك كان ذلك التوافق في أن مصدر الأزمة وفساد الزمان إنما يأتي من فساد السلطتين: العلمية والسياسية، حيث يؤدي فسادهما إلى فساد العامة والجمهور. إن تشخيص الجويني للواقع المجتمعي وافتراضاته التشاؤمية من استمرار الانحدار نحو أزمة أعمق وأعم، والتدابير التي رآها حلا وانقاذا، قد ألهمت بدون شك الغزالي في الانخراط في الالتزام بقضايا المجتمع والأمة من خلال الاستمرار في تشييد المذهب الفقهي و من خلال إدماج المنطق اليوناني في عمارة علم أصول الفقه في كتابه "المستصفي" الذي يضعه ابن خلدون ضمن أمهات الكتب في هذا الفن، وإتمام بناء المذهب الكلامي الأشعري حيث وسعه " وزاد فيه من ناحيتين، ناحية موضوعاتية ومن ناحية معالجته للبراهين معالجة فلسفية على نمط جدل المنطق اليوناني، فصبغ العقيدة الأشعرية بصفتين: صبغة فلسفية وصبغة صوفية"،[2] ولأن مهمة هذه الدراسة ليست الكشف عن علاقة التناص بين نصوص الغزالي وشيخه الجويني، وإنما الحفر في سيرته الذاتية عن كل تلك المؤسسات

---

[1] — الموقع ذاته

[2] —أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج4، ص 73.

الأولية التي أطرت ووحددت فكره، و هذا لا يمنع من الدعوة إن كان لنا الحق في ذلك، إلى التحليل المقارن لنصوص الشيخين لإبراز هذا التأثير أكثر، ومهما يكن فإن هناك تماثلا في الأفكار والمواقف بل وحتى الصياغة اللغوية بين التلميذ وشيخه وذلك في المحاور التالية:

- **الموقف من السلطة المعرفية للعالم .**
- **في إعادة النظر في الإمامة وشروطها.**
- **في نقد الباطنية.**

وما كان قد أجمله الجويني كقواعد عامة، يكون الغزالي قد فصله على سبيل التجزيء والتفريد في مشروعه الإحيائي حيث "أن المشروع الأكبر لموسوعة "إحياء علوم الدين" للغزالي تعتبر محاولة تطبيقية لما سبق وأن نظر وأسس له شيخه الجويني في كتابه "الغياثى" هذا الكتاب الذي أنصب على طرح الأسس النظرية لإنقاذ الفرد والمجتمع في الإسلام من التردي السياسي والاجتماعي، حيث ركز فيه الجويني على الأسس النظرية القائمة على مقاصد الشريعة مع ضرب افتراضات للأمثلة العلمية الممكنة... في حين أن الغزالي في "الإحياء" قد أولى هذه النماذج التفصيلية الممكنة اهتماما زائدا بتفصيله جوانبها وحيثياتها المعقدة"،[1] ولكن الغزالي لم يبق متشحا بعباءة شيخه، فمنزعه إلى الاستقلال واضح تدفعه إلى ذلك ميزات في شخصيته ، وكذا الظروف التي آلت إليها الخلافة والسلطة السلجوقية، وهذا ما سنعمل على توضيحه؛ فلابد أن الغزالي كان يعتبر شيخه محظوظا، إذ أنه عاصر وزامن سلاطين متغلبين ووزيرا متنورا ذو كفاية ودراية، اضطلع بأمور الحكم والوزارة، حيث مقاصد الإمامة كما نظر لها أهل السنة محققة، ولابد وأنه قد قرأ وبعناية تنبؤات أو بالأحرى هواجس شيخه عن المآل والمصير التراجيدي الذي سيؤول إليه الوضع، حيث يخلوا الزمان من الإمام ذو الكفاية والعالم المجتهد، ولابد وأنه قرأ وباهتمام بالغ التدابير التي اقترحها شيخه كبرنامج إنقاذ عندما تلتاث الظلم وتحل النقم، والآن وبعد سنة من تبوئه منصب أستاذية نظامية بغداد، أصبح الافتراض والتنبؤ واقعا، فقد أغتيل الوزير نظام الملك 485هـ، وورث السلطة سلاطين ضعاف متنافسين أشعلوا حربا أهلية آذنت بذهاب سلطان السلاجقة وبهيبة ومكانة الخلافة، كما أن الدعوة للإمام الفاطمي أصبحت تقام في كل مكان من أراضي الخلافة، ناهيك عن الفساد الذي استشرى بين العلماء أواره، وأخيرا وليس آخرا الغزو الصليبي الذي بات قريبا من أن يحل بالديار، فما التدبير وقد ضعف السلطان وعم الفساد والتاثت الظلم فعلا؟.

لنترك الإجابة عن هذا الإشكال الهاجس إلى حين، ونواصل مع الغزالي مسيرته ووجهته التي كانت بغداد بعد أن مات شيخه في سنة 478هـ، وهنا، لابد من طرح سؤال لم يطرح في حدود اطلاعي، لماذا

[1] – الصغير، عبد المجيد ، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص 404.

لم يبق الغزالي في نيسابور لشغل كرسي التدريس مكان شيخه؟، ما الداعي للذهاب إلى بغداد، هل كانت استجابة لدعوة، ام مبادرة منه لتحقيق طموح ما؟ لماذا هذا السؤال؟ لأننا نريد معرفة حيثيات مدة إقامته في بغداد وهي في جزء منها غامضة، وغير معروفة، منذ 478 وحتى 484هـ سنة ظهوره كأستاذ بالنظامية حوالي ست سنوات لا نعرف عن أعماله فيها شيئا، وإذا رجعنا إلى واحد من المحققين الأوائل لتراث الغزالي "سليمان دنيا" والذي اعتمد على تحقيقات مستشرقين أمثال "زويمر" لا نعثر إلا على تأكيد رحيل الغزالي إلى "المعسكر" حيث نظام الملك ورجال السلطة السلجوقية، "خرج الغزالي من نيسابور عام 478هـ إلى "المعسكر" قاصدا نظام الملك، وكان "المعسكر" محط رجال السلاطين السلجوقيين"،[1] ولكن كيف قضى هذه الفترة الطويلة، وفيما قضاها؟، فلا يعرف أحد، "إذ رجعنا نسأل التاريخ هذا السؤال أمسك حتى لا يكاد يبين، وهذه فجوة كبيرة في تاريخ الغزالي، تتلهف نفس المؤرخ لمعرفة ما دار فيها، وما شغلها وكيف كان يقضيها"،[2] وإذا كان لنا أن نخمن، فلا يعدو ذلك التخمين القول بأن الغزالي في هذه الفترة اشتغل بكل ما يمكنه من تحقيق طموحه كشاب أي المزيد من القراءات والمراجعات، المناظرات والاتصالات بالجهات النافذة في السلطة السلجوقية، وكتابات الغزالي في الفترة الممتدة بين 484هـ و488هـ تاريخ خروجه من بغداد ذات كثافة نوعية، من حيث الكم والكيف، مما يدل على تكوين ذاتي عميق يكون قد اخضع له نفسه، وعطفا على سؤالنا السابق والمتعلق بقرار الرحيل من نيسابور والتوجه إلى بغداد، ومحاولة منا تفسير هذا القرار، فليس لنا إلا العودة إلى نصوصه، خاصة نصه "المنقذ من الظلال" الذي حوى بعضا من سيرته الذاتية، خاصة ما تعلق منها بالجانب الفكري والنفسي، هذا النص يؤشر إلى أن الأمر يتعلق بالسعي وراء تحقيق طموح شاب في التفوق، الظهور واعتلاء المناصب، وذلك بالاقتراب من الأضواء أي مركز السلطة، حيث الخلافة من جهة والسلطان ووزيره نظام الملك من حهة أخرى، هذا الطموح ما كان له أن يحققه في نيسابور، خاصة وأن صيت شيخه قد طغى على المكان لدرجة أن تلاميذه "كسروا منبره وغلقت الأسواق، ورثي بقصائد، وكان له نحو أربعمائة تلميذ كسروا محابرهم وأقلامهم، وأقاموا حولا، ووضعت المناديل عن الرؤوس عاما، بحيث ما اجترا أحد على ستر رأسه، وكان الطلبة يطوفون في البلد نائحين عليه، مبالغين في الصياح والحر"[3] لقد أراد بخروجه هذا، الخروج من عباءة شيخه طامحا أن يكون بدوره شيخا له صيت ورأي وتدبير، ومكانة لدى السلطان وبين العلماء وعند العامة، بقول في المنقذ وهو يستعرض أزمته وقراره بالرحيل أو بالأحرى

---

[1] —دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، مصر، دار المعارف، ط5، 1994، ص 30.

[2] – المرجع ذاته، ص 31.

[3] – الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، (ب.ت)، ص 18/ 476، نقلا عن محمد على الصلابي، دولة السلاجقة، ص 340.

الهروب من بغداد الذي هو في نفس الوقت هروب من غزالي بغداد "ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت"،[1] في بغداد إذن الحال مشدودة ومستغرقة في العلائق، أي كل ما تتعلق به النفس وتنزع إليه، من جاه ومال وسلطان، ولابد أن يومياته كانت مليئة بالأعمال والتي عندما قيمها وجد أن أحسنها التدريس، حيث الباعث عليه كان طلب الجاه وانتشار الصيت، ويؤكد على هذا الباعث، عندما يفسر قرار رجوعه إلى التدريس بعد خلوته فيقول: "وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت، فإن الرجوع عود إلى مكان وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيتي، وأما الآن فادعوا إلى العلم الذي يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه"،[2] ويبدو أنه خلال السنوات الأربع التي قضاها كأستاذ بنظامية بغداد قد حقق من الجاه والصيت والعلاقات ذات القيمة الاجتماعية، ما جعله حين قرر الخروج من بغداد إلى الشام، يظهر خروجه إلى مكة، خوفا من بلوغ خبره للخليفة أو الزملاء فيثنونه عن عزمه "وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام.[3]

قبل ولوجه بغداد، وحتى بعد رجوعه من عزلته للتدريس "بنيسابور" يقدم الغزالي نفسه على أنه طالب حق من بين كثرة متكاثرة تدعيه من أصحاب الملل والنحل "ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق ... وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري...حتى انحلت رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا"،[4] وكان منتهى هذه الرحلة في طلب الحق أن اكتملت صورة الغزالي أمام نفسه كعالم مجدد ومحي لعلوم الدين، حيث أن هذه المهمة قد انتدبته إليها الإرادة الإلهية وأبانت له في نفسه عنها آيات، أمارات وإشارات "وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تتشهد بأن هذه الحركة – أي قرار العودة إلى نيسابور للتدريس والاهتمام بالشأن العام – مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة، وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة؛ فاستحكم الرجاء وعليه حسن الظن بسبب هذه الشهادات ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام

---

[1] – الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الفكر، 2010، ص 553.

[2] – المرجع ذاته، ص 561.

[3] – المرجع ذاته، ص 554.

[4] – المرجع ذاته، صص 538،537.

بهذا، المهم في ذي العقدة من سنة تسع وتسعين وأربعمائة"،[1] وهكذا، وفي بغداد وبالإضافة إلى كونه أستاذا بالنظامية، صنع الغزالي لنفسه صيتا ذائعا لرجل علم بالمواصفات التي تحدد العالم في إسلام العصر الوسيط وكما حددها من بعد ماكس فيبر تلك المواصفات كانت قد تحددت نتيجة تراكم أحداث تاريخ طويل من الممارسات المعرفية والمواقف السياسية والاجتماعية لعشرات الرجال، وقد تأثرت تلك المواصفات وتلك الصورة بعلاقة رجل العلم برجل السياسة من فترة لأخرى كما مر معنا في الفصل الثالث، وفي هذه المرحلة التي تميزت بالخصوصيات التي نعرف، أمراء الاستيلاء المتولين للتدبير السياسي أو أصحاب الحل والعقد، و مشروع "الإحياء السني"، ومقام الخليفة ذي الصبغة الرمزية والدينية، وهو المقام الذي بات مهددا بصورة فعلية أيديولوجيا وعمليا من قبل الدعوة "الاسماعيلية" وإيديولوجيتها القائمة على القول بالتعليم والأخذ عن المعلم الإمام، قلت، هذه الخصوصيات قد أكملت صورة الغزالي العالم، الذي من خلال نصوصه في هذه الفترة من 584هـ إلى 588هـ- التهافت، المستظهري ،الاقتصاد في الاعتقاد، والمصاغة بنبرة سلطوية، قد أصبح يتمثل نفسه كعالم ناطق باسم العلماء المنافح عن مكانتهم ودورهم والذي أصبح يتحدد بكونهم يمثلون الوسيط بين منصب الخلافة وقوة السلطان من جهة وعامة المسلمين من جهة أخرى، فقد كان الخليفة يمثل كما أسهبنا في ذلك آنفا، السلطة الرمزية القائمة على حراسة الدين، أما السلاطين السلاجقة فكانوا يمثلون أهل الحل والعقد، بينما العلماء "ورثة الأنبياء" وبهذا فهم امتداد لسلطة الخليفة الدينية، فكما أن الخليفة قد فوض السلطان نائبا عنه في إدارة شؤون الدنيا وفوض العلماء لحراسة الشريعة، على ضوء هذه الصورة وهذا التمثل سنقرأ عندما يحين الوقت" المستظهري، ونفسر الموقف السياسي للغزالي العالم وحساسيته؛ حيث هناك النموذج المثالي للخليفة الذي راح يترسخ ويتضخم في المخيال السياسي لعامة المسلمين ولنخبهم، وهناك التغير التاريخي وما أفضى إليه من واقع، لقد " كان على الغزالي أن يمعن النظر كما فعل أسلافه من بين العلماء في أفضل طريقة للتقريب بين موقف مثالي وآخر واقعي، وتترجم المثالية هنا على أنها الرغبة في العودة إلى مفهوم مثالي للأمة، يكون الخليفة فيه كل شيء مرة أخرى، وبالتالي مصدر كل من السلطة والقوة، أما الواقعية فتبتدئ بالمقابلة، بقبول للتغيير التاريخي، ويكمن هدفها في الحفاظ على وحدة الأمة واستقرارها، بحيث تتجنب إمكانية الفوضى والاضطراب".[2]

الغزالي، عالم بغداد، وفي عامه الأول كأستاذ بالنظامية عايش أوج قوة ووحدة سلطة السلاجقة، ولكن بعد هذا العام أي في سنة 485هـ سيغتال "نظام الملك" من قبل فدائي الاسماعيلية النزارية،

---

[1] – المرجع ذاته، ص 561.

[2] – ميتا ، فاروق ، الغزالي والإسماعيليون" ص 38.

ويموت في نفس السنة السلطان "ملكشاه" وتدخل الدولة السلجوقية في حرب أهلية على السلطة بين "تتش" و"بركياروق" ولم يحسم هذا الأخير الأمر لنفسه إلا بعد ثلاث سنوات من الصراع الدموي، وهي السنة التي سيرحل فيها الغزالي صامتا إزاءها ولم يعلن أي موقف سواء بالتأييد أو المعارضة لهذا الطرف أو ذاك، ويبدو وأنه في هذه الفترة كان مشتغلا أكثر بوضع ومقام الخلافة، باعتباره مقاما له علاقة مباشرة بهوية الأمة واستمراريتها، أما الحرب الأهلية فهي شأن يتعلق بصراع داخل أسرة، وربما كانت له فوائد سياسية إيجابية على مقام الخلافة، وفعلا قام "المستظهر" الخليفة الشاب، غداة تقلده الخلافة بعد وفاة "المقتدي" بعد أعمال [1] أشرت على طموحاته في الاستقلالية والاضطلاع بمهام الخلافة على وجوهها واسترجاع هيبتها وذلك باستغلال الحرب الأهلية وتراجع قوة السلاجقة، في هذه الفترة سيكتب الغزالي أهم نصوصه السياسية، المعبرة عن علاقة الغزالي العالم برجل السياسة، والتي تفسر من خلال هذه العلاقة وضعيته كعالم له التزامات تمليها عليه مكانته كعالم وعليه إلزمات تأتيه من السلطان. وأهم تلك النصوص "تهافت الفلاسفة" الذي مهد له بكتاب "مقاصد الفلاسفة"، ثم الكتاب الذي يكون محور تحليلينا "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" وهو الكتاب الذي يكون قد كتب بعد 15 محرم من سنة 487هـ وهو تاريخ تنصيب الخليفة "المستظهر" لأن الكتاب كتب من أجله وبأمر منه، وقبل سنة 488هـ سنة خروج الغزالي من بغداد إلى الشام فكتابه" الاقتصاد في الاعتقاد". "وبالإشارة إلى وضعية "كتاب المستظهري" في التسلسل التاريخي النسبي، فإن أكثر التحليلات القائمة على تحليل داخلي للنصوص دقة ومنعة في بنائها هي دراسة "جورج حوراني" الذي يضع هذا النص حسب أشهر نصوص الغزالي، قبل كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" وبعد كتاب "تهافت الفلاسفة"[2]

غزالي بغداد ونصوصه التي كتبها في هذه الفترة هي ما يعنينا في هذا البحث، وقبل الرجوع إليها في المباحث القادمة، نكمل مع الغزالي مسيرته، حث سيخرج من بغداد في سنة 488هـ في رحلة خلوة مع النفس تقوده إلى الشام والقدس ومكة والمدينة لفترة تمتد عشر سنوات، يعود بعدها إلى مسقط رأسه "بطوس"، حيث يقرر مغادرتها بعد سنة إلى نيسابور معاودا نشاطه فيها كأستاذ بنظاميتها، وهنا لنا أن نسأل مرة أخرى لماذا نظامية "نيسابور" بدلا من نظامية بغداد؟ لابد أن أشياء كثيرة قد تغيرت في الغزالي، ولابد أن تحولات كثيرة قد طرأت على محيطه الاجتماعي والسياسي، فقد تغيرت مقاصد وأهداف التعليم لديه، كما مر معنا، وبالإضافة إلى التجربة الروحية التي مر بها والتي أوصلته إلى مسلك التصوف وأوصلته إلى

---

[1] – من تلك الأعمال مثلا، إ قدامه على هدم معالم ذات طابع رمزي بالنسبة للسلاجقة، كان قد بناها "طغرل بك" في بغداد كانت تسمى "مدينة الطغرل" وهو عمل رمزي له دلالاة.

[2] – المرجع ذاته، ص 21.

قناعة الإصلاح والإحياء، كالتزام من عالم أصبح يرى نفسه أكثر من اي وقت مضى عالما يقف على رأس المائة سنة بعد القرن لرابع كمجدد للدين، لقد سلخ هذه السنوات من عمره "استعدادا للقيام بمهمته؛ وربما كان ينوي الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي"،[1] هذا القرار، قرار الرجوع إلى الحياة العامة من خلال معاودة التدريس، ومحاولة الإصلاح وذلك بالعزم على محاربة أصناف من الخلق : طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء، قد برره في "المنقذ" بعوامل ذاتية وأخرى موضوعية، فأما الذاتية فتتمثل في ذلك الدعم المعنوي الذي جعل له "منامات من الصالحين كثيرة تشد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد"،[2] وقبل هذا اتفاق "جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية".[3]

أما العوامل الموضوعية، فهي تلك التي تخص الوضع العام، إذ رأى أنه لا نفع من الخلوة لأنه "قد عم الداء، ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك" [4] وفي هذه الظروف يأتيه إلزام السلطان " فقدر الله تعالى أن حرك داعية السلطان الوقت من نفسه لا بتحريك من الخارج؛ فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور لتدارك هذه الفتنة"،[5] ولكن الأمر لم يدم طويلا، فقد صح العزم من الغزالي "ولكن الدهر أبى" إذ سرعان ما عاد إلى خلوته "بطوس" "منشغلا بالعبادة ومجالسة أرباب القلوب والإقبال على الحديث ومجالسة أهله" إلى وفاته التي كانت سنة 505هـ، وهكذا، انتهت مسيرة ورحلة عالم بدأت في طوس إلى جرحان الى نيسابور إلى بغداد فالشام ثم طوس فنيسابور ثم العودة الأخيرة إلى طوس، عمر لم يمتد في الزمن طويلا – أربعة و خمسين سنة – لكنه عمر يختزل صراعات وأفكار وأحداث زمن ليس يسيرا من إسلام العصر الوسيط، وسنتجه إلى غزالي بغداد ما بعد سنة 488هـ والتي تحتاج طبعا غلى التوقف وفهم المسلك الذي سلكه وهو مصير نرى في علاجه أن الغزالي كان مهيئا له بحكم تأثير ما أسميناه سابقا بالمؤسسات الأولية، فقد تولاه صوفي في صغره، ثم تأثيره شيخه الجويني، وأخيرا حالة الاحباط من الوضع العالم واليأس من القدرة على مواجهته ومن ثم مرارة الشعور بالعجز عن القيام بالدور الذي كان يتمثله لنفسه كعالم، إذ "لا يتم ذلك إلا بزمان مساعد وسلطان متدين قاهر ؟"[6] فقد اغتيل نظام الملك،

---

[1] – دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تونس/الجزائر. الدار التونسية للنشر / المؤسسة الوطنية للكتاب (ب.ت) ص 335.

[2] – الغزالي، المنقذ من الظلال، ضمن مجموع رسائل الغزالي، 560.

[3] – المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[4] – المرجع ذاته، ص 560.

[5] – المرجع ذاته، ص 561.

[6] – الغزالي، المنقذ من الظلال، ضمن مجموع رسائل الغزالي، 560.

وتسلم السلطة سلاطين ضعاف، ولم يستطيع الخليفة المستظهر أن يرجع للخلافة هيبتها، فقد تمكنت الدعوة الباطنية، واقتلع الصليبيون أكثر أراضي الشام ، فلم يبق له إلا نفسه، إن هذا المسلك "الهروبي" ، بالتحول نحو التصوف أو اعتزال الحياة العامة، أو حتى التحول من الممارسة السياسية إلى الممارسة الفكرية، ليس مسلكا غزاليا خالصا ولكنه ظاهرة تكررت وتنكر مع العشرات من المفكرين في ظل ظروف تاريخية وسوسولوجية معروفة، تفسرها مايسمى بسوسيولوجيا الإخفاق، وليس ابن خلدون عنا ببعيد ومن قبله ابن رشد والتوحيدي وغيرهم، إن أكثر ما يعنينا في هذا البحث كما قلت، غزالي بغداد، حيث أصبح عالما له صيته وله التزاماته تجاه مجتمعه، ولكن من خلال سلطة موزعة بين رمزية دينية يقف على رأسها الخليفة "المستظهر بالله" وسلطة دنيوية قائمة على التغلب والقوة بمثلها سلاطين السلاجقة "ألب أرسلان" و"ملشكاه" و "ا بركياروق" وبيروقراطية فارسية كان يمثلها في عهد الغزالي الوزير "نظام الملك" وابنه "فخر الملك" وهي سلطة قائمة كما رأينا على صراع داخلي بين القوى المشكلة لها، صراع بين مقام الخليفة ومقام السلطان السلجوقي، وصراع عائلي و عشائري على السلطة بدأ منذ وفاة السلطان "ملكشاه " سنة 485هـ، وهي سلطة تواجه خارجيا عدوا لدودا، الاسماعلية والغزو الصليبي لديار الإسلام، سلطة لها إلزاماتها وعالم له التزاماته، فكيف تحدد العلاقة بين الغزالي رجل العلم ورجل السياسة؟ سواء كان الخليفة أم السلطان؟

المبحث الثاني: مقاصد الفلاسفة ومقاصد الغزالي

يجب أن نؤكد أنه من موقعه كعالم، وبالمفهوم الذي حددناه، وبالوظائف والادوار المنوطة بهذه المكانة، خاض الغزالي سجالا طويلا مع من يسميهم «أصناف الطالبين" معززا بازدواجية مواقفه، فيهاجم الصوفية كفقيه، ويحكم على الفقه بمنظار الصوفي، غير أن عداوته الثابتة – شبه المرضية –كان يخص بها الفلاسفة والاسماعيليين" [1] هذا الموقف الثابت أو الموقف المبدئي، قائم على استراتيجية تغذيها مقاصد وأهداف محددة، فما هي هذه المقاصد وأية استراتيجية اتبعها لتحقيق ذلك؟

يكاد يجمع الدارسون على أنه لم يسبق الغزالي أي مفكر الاضطلاع بمهمة نقد الفلاسفة بشكل نسقي، يقوم على الدراسة العميقة لمبادئ الفلسفة وأصولها لدى منتحليها في الإسلام، فقد تصدى المتكلمون المعتزلة منهم خاصة للرد على أفكار فلسفية أو مذهب فلسفي بعينه، "ولكن لم يحاول أحد، قبل الغزالي، أن يشن على جملة المذاهب الفلسفية التي قامت في المشرق على أساس الفلسفة اليونانية، غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة"،[2] كما فعل الغزالي، وقبل الخوض في محاولة الإجابة عن الأسئلة التي طارحناها، علينا أن نتوقف عند التكوين الفلسفي للغزالي، وطبقا للمسار الدراسي للغزالي في نظامية "نيسابور" والتي عرفنا سابقا مضامين وأهداف برامجها، واستنادا إلى تخصصات شيوخه الذين تلقى منهم العلم، لا نعتقد أنه تلقى دروسا متخصصة في الفلسفة قبل مجيئه إلى بغداد والتي عندما دخلها الغزالي كانت مازالت تستهلك آثار النهضة الفكرية للقرن الرابع الهجري، ولنشاط مدرستها الفلسفية التي نشأت نتيجة مشروع المأمون وأثمرت بميلاد فلاسفة الإسلام، الكندي، الفارابي، وكانت –أي بغداد– المكان الأنسب لشيوع وذيوع الأفكار الفلسفية خاصة تلك التي لها صلة بالتشيع الإسماعيلي كفلسفة "إخوان الصفا" ، ولعل الغزالي استهلك ما يقارب السنتين الأوليتين من وجوده في بغداد ، في دراسة هذا التراث الفلسفي والاطلاع عليه ليمر إلى مرحلة التعمق في البحث في مقاصدهم لدرجة الكشف عن تهافتهم وتناقضهم، حيث استغرقت هذه المرحلة سنة، وكل ذلك قد تم بمجهود ذاتي دون الاستعانة بأستاذ يقول في المنقذ:" فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ... فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبس وتحقيق وتخييل، اطلاعا لم أشك

[1] – حميش، سالم ، الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 57/56، سبتمبر /أكتوبر، 1988، ص 56.

[2] – دي بور" تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 329.

فيه"،[1] وإذا كان لنا أن نخمن وفق المعطيات، فإننا نميل إلى القول بأن الغزالي قد عكف على دراسة الفلسفة، المدة التي ذكرها في بغداد، حيث حفز جوها المحموم بالصراع الفكري والمذهبي ومن وراءه الصراع السياسي الغزالي على "تحصيل هذه البضاعة التي بدونها لا يمكنه تحقيق طموحه كشاب يتوق إلى الجاه والشهرة وتبوأ المقاعد الأمامية على مسرح الحياة العلمية والسياسية، حيث أدخلت الفلسفة بعد ازدهارها في القرن الرابع الهجري كأداة فعالة في الصراع المذهبي والسياسي، فكانت بضاعة مطلوبة، ولا بد ان فترة التحصيل هذه كانت في وقت من الفترة الممتدة بين 484هـ و488 عكس ما كنا قد خمنا أولا، حيث بدى لنا أن التحصيل الفلسفي للغزالي كان ما بين 478هـ تاريخ خروجه من "نيسابور" غداة وفاة شيخه "الجويني" إلى سنة 484هـ تاريخ تعيينه كأستاذ بنظامية بغداد، وكان هذا التخمين يبدو منطقيا وواقعيا لأنه سيفسر الحلقة المفقودة من حياة الغزالي والتي امتدت ست سنوات، كما مر معنا، ولأنه ليس من المعقول أن يتبوأ الغزالي منصب الأستاذ بالنظامية ويعكف في نفس الوقت على التحصيل الفلسفي والتأليف ناهيك عن التدريس، لكن بالرجوع إلى نص "المنقذ" سقط هذا التخمين وذلك بتأكيد الغزالي نفسه أن الأمر تم في بغداد وأثناء توليه التدريس وفي أوقات أختلسها "وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة في بغداد"[2]. إذن وخلال الفترة الممتدة بين سنة 484هـ و 488هـ استهلك الغزالي كل وقته في التدريس التحصيل الفلسفي والتأليف، وعلى ذكر التأليف، وبالعودة إلى نصوصه التي كتبها في هذه الفترة، المقاصد والتهافت والمستظهري والاقتصاد في الاعتقاد، فإن ترتيبها حسب ما يمليه تطور الأحداث كان كما يلي، "مقاصد الفلاسفة" ثم "تهافت الفلاسفة"، حيث اشار في خطبة كتاب المقاصد إلى هدفه في عرض مقاصدهم أي الفلسفة، ليترك مهمة بيان بطلان بعض اعتقاداتهم " في كتاب مفرد نسميه تهافت الفلاسفة إن شاء الله"،[3] ثم يأتي الكتاب المهم بالنسبة لهذه الدراسة، كتاب "فضائح البطانية وفضائل المستظهرية" والمعرف "بالمستظهري" والذي يكون قد ألف في وقت ما بين سنة 487 و488 هـ على اعتبار أن المستظهر تقلد منصب الخلافة سنة 487هـ، والكتاب ألف كاستجابة لأوامر هذا الخليفة كما يعلن ذلك الغزالي، وعلى اعتبار أن الغزالي كان قد غادر بغداد سنة 488هـ إلى وجهة أخرى وبتوجه آخر سيصبغ كتابات ما بعد مرحلة بغداد بصبغة أخرى.

---

[1] – الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الغزالي، 560.

[2] – المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[3] –الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح: أسعد جمعة، تونس، دار كبرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، 26.

وبالعودة إلى مقاصد الفلاسفة ، ومقاصد الغزالي من عرض أفكار الفلاسفة ثم التظاهر على منتحلي الفلسفة في الإسلام، نعود إلى نصوص الغزالي ونحاول ربطها بالسياق التاريخي العام الذي كتبت فيه والذي كنا قد حددنا سابقا ذلك أن هذا الربط من شأنه أن يساعدنا على الكشف عن مقاصد تلك النصوص والغايات الإيديولوجية المتضمنة فيها، وأهم تلك المحددات التي تطبع ذلك السياق:

1. الخلاقة العباسية: كخلافة تتغذى بوجود خليفة يعتبر رمزا وقائدا لمجموعة الإسلام السني، حيث تحظى مؤسسة الخلافة بالتقديس.
2. السلطة السلجوقية: صاحبة الشوكة أو من اعتبرهم الغزالي أهل الحل والعقد، تتميز بعقيدتها العسكرية وبحملها لمشروع "الإحياء السني".
3. تهديد الآخر: المتمثل في الوجود الشيعي الإسماعيلي منه خاصة والمتسلح بالنظر الفلسفي.

في إطار هذه المحددات كتب الغزالي نصوصه وفي إطار هذه المحددات سنقرأ تلك النصوصوفق ما بيناه من معطيات ، فقد بينا أن الغزالي وأثناء وجوده في بغداد قد درس الفلسفة، وانتقل إلى التأليف فيها، وكنا قد بينا أن هذه الفئة "من أصناف الطالبين" مثلت مع الإسماعيليين الخصم الثابت والدائم للغزالي، ومن ورائه السلطة السلجوقية والخلافة العباسية والتراث السني ككل، وعلينا أن نضيف كذلك أن الفلسفة التي كانت محل نقد ليست تلك الفلسفة التي كانت تمارس في القرن الرابع للهجرة في المناظرات الحرة في قصور الوزراء والأمراء والميسرين، ولكنها تلك الفلسفة التي ألبست لباس الإيديولوجيا، وغدت سلاحا إيديولوجيا تستخدمه الاسماعيلية، وعند هذا الحد أصبحت معتقدا تحضى بالمواجهة من قبل السلطة القائمة، ومن قبل العلماء الذين يمثلون السنة، وكان الغزالي أهم المعنيين بهذه المواجهة التي حدد لها مقاصدها وأهدافها، وكذا استراتيجيتها، فأما الاستراتيجية التي اتبعها في نقده للفلسفة كما قدمها فلاسفة الإسلام، "الفارابي" و"ابن سينا"، متسلحا بلغة شارحة، إيحائية وإيعازية، لغة واضحة، واثقة وصارمة، تنطق باسم ذات متكاملة متحكمة ومسيطرة على مادة كلامها، وبغض النظر عن نجاحها في تحقيق غايات ومقاصد الغزالي، ومن كان ينطق باسمهم ومصالحهم، فإن هذه الاستراتيجية قد خدمت أبما خدمة تاريخ الأفكار في الإسلام، إذ حفظت لنا المادة المعرفية التي ضاعت، ورغم وعيه بأنه يقدم خدمة لخصومه يعرض فكرهم بشكل منظم وفي أحيان أكثر تنظيما ووضوحا من مصادره، إلا أنه يبرر ذلك تبريرا واقعيا، فقد استعاد في "المنقذ" إنكار أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي عرضه لأفكار المعتزلة عندما صنف كتابا للرد عليهم وبعد أن تبنى وبشكل ذكي تحفظ أحمد بن حنبل، استدرك موضحا مبررات طريقته القائمة على عرض مقدمات الخصوم – الفلاسفة والإسماعيليين– حيث أجملها في ثلاثة مبررات:

1. مبرر معرفي ذو بعد أخلاقي، ويتمثل في عدم إمكانية دحض أي مذهب بدون حصول معرفة به "فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية "[1]

2. حصول المعرفة بالمذهب تتحول إلى واجب الرد عليه

3. لا ضرر في عرض أفكار المذهب بعد شيوعها كشبهة، " إذ لا يخاف المبتل المطر"

ورغم أن الغزالي كان يتكلم في المنقذ عن الباطنية، إلا أنه وكما سيأتي، يقرنها بالفلاسفة، إذ يجمع بينهما صراحة من حيث النتائج التي تؤول إليها كل من الباطنية والفلسفة كما انتحلها فلاسفة الإسلام إذ يقول: " هذا ما أردت أن أذكره في ذم الفلسفة والتعليم وآفتهما". [2]

بناءا على هذه القناعات، يقدم الغزالي مقاصد الفلاسفة من الناحية المنهجية والشكلية كما يلي:

تقديم أقسام علوم الفلسفة الأربعة: الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات، الالهيات، وعلى عكس ما أعلنه في مقدمة الكتاب من أن مقصده هو عرض علومهم دون الحكم عليها، إذ أنه يؤكد أنه لا يقصد " إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجية عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم"،[3] يصدر أحكاما قيمية بشكل إيحائي وسريع أثناء تعريفه لتلك العلوم، فالرياضيات علم حيادي وكذا المنطق، أما الطبيعيات فيختلط فيها الحق بالباطل، ولكن الإلهيات "أكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادرا فيها"،[4] فالقصد أنه كتاب تعليمي، ولكنه تهيء نفسي ومعرفي للمتلقي لقبول وتبني الأحكام التي سيطلقها في كتابه "التهافت" فالخطوة الأولى، تقديم المادة في شكل مقاصد تقديم مختص متضلع مع إدراج أحكام سريعة على أقسام العلوم الفلسفية في علاقتها بالموقف الديني، مذكرا في كل مرة أن الحكم على هذه المقاصد سيكون موضوع كتاب "التهافت"، هذا الأخير كان دائم الحضور في المقاصد في شكل "ومضات إشهارية" إيعازية، فأول ما بدأ به خطبة كتاب المقاصد، هو الكلام عن "تهافت الفلاسفة" ، كهدف ينال بعرض مقاصدهم أولا، " أما بعد فإنك التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبسهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم ... فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل"، [5] والقارئ سيلاحظ بسرعة عملية ترصيص للحدود والألفاظ المفعمة

---

[1] – الغزالي، المنقذ من الظلال، ضمن مجموع رسائل الغزالي، 564.

[2] – المرجع السابق، ص 542.

[3] –الغزالي، مقاصد الفلاسفة، 25.

[4] – المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[5] – المرجع السابق، ص 25.

بالأحكام القيمية، فإلى جانب "تهافت الفلاسفة" الذي سيكون عنوان الكتاب ، يورد الغزالي الحدود والألفاظ الدالة على التهافت من قبل "تناقض الآراء"، "مكامن التلبيس"، "فساد المذاهب"، منهيا كتابه بافتتاح كتاب التهافت حيث يقول: "ولنفتتح بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة، حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء"[1]

بعد العرض العام لمضامين الكتاب يذهب إلى العرض التفصيلي للعلوم الثلاثة، مستبعدا الرياضيات كعلم حيادي، مبتدأ بفن المنطق، عارضا وبالتفصيل جميع مباحثه، موليا أهمية كبيرة له، من حيث أنه وكما يرى مرتكز الفلاسفة في تقديم آرائهم، فهو ، أي المنطق، لغة يجب إتقانها حتى يمكن مناظرتهم، بل واستعمال هذه اللغة كسلاح فعال ضدهم وضد مستخدمي الفلسفة أي الباطنية، وهو كما سنرى يأخذ على الفلاسفة "في المنقذ" عدم الوفاء لما شرطوه في صحة مادة القياس في مجال الإلهيات معلنا أنه في كتاب التهافت سيستخدم المنطق، لغة الفلاسفة لمناظرتهم، وأنه أي المنطق شرط لفهم مقصود كتاب "التهافت" ثم يذهب الغزالي إلى عرض الفن الثاني الذي هو الإلهيات وهو الفن الذي سيشكل أرض المعركة في "التهافت" مقسما إياه إلى مقدمتين، الأولى تتعلق بتقسيم العلوم والثانية يتناول فيها مضامين تلك العلوم، هذه الأخيرة يقسمها غلى خمس مقالات لينتهي إلى الفن الثالث الذي هو الطبيعيات والذي اعتبرها حقلا يتداخل فيها "الحق بالباطل" ملحقا بهذا الفن مباحث تتعلق بفلسفة النبوة وما يتعلق بها من قضايا أخلاقية، وبنية هذه المباحث ومضامينها تنطق بأن مصدرها المباشر "أبن سينا" وبالتحديد كتاب "الشفاء" "فقد أثبت JANSSENS" أن دائرة المعارف الفلسفية المسماة كتاب الشفاء لابن سينا و على الاخص وعلى الأخص الجزأين الخاصين بالإلهيات وبالنفس قد تأسست عليها أقوال الغزالي المنسوبة إلى الفلاسفة.[2]

بعد هذا العرض السريع لمحتويات كتاب "مقاصد الفلاسفة" تظهر لنا المقاصد الأولية من هذا المؤلف وأولها:

- **الإعلان عن القدرة الفلسفية التي امتلكها كعالم، متجلية تلك القدرة في الفهم العميق لمقاصد الفلاسفة لدرجة تجاوز مدعيها.**
- **المقاصد إعادة صياغة للقول الفلسفي كما انتحلاه فلاسفة الإسلام، بشكل منظم وأسلوب مباشر وشارح وواضح، مما ينبأ بالقدرة على هدم هذا البناء الفكري.**

---

[1] – المرجع السابق، ص 355.

[2] – حوزيب بويتج مونتادا، ابن سينا ومصادر تهافت الفلاسفة للغزالي، ضمن أعمال الندوة الدولية "الغزالي اليوم، لماذا؟" 17، 21 ماي 2011، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 202، ص 19-20.

- كسر "الاحتكار الفلسفي" والهالة التي أحيطت بها الفلسفة بسبب تعقيد أسلوبها ومفاهيمها ومما جعلها بمنأى عن أوسط الناس، فما بالك بعامتهم والذي ينبهرون بمدعيها، هؤلاء يكتسون الحصانة المعرفية وسلطة قول الحق بمجرد انتحالهم للفلسفة.

- تقديم الفلسفة بالصيغة التي قدم بها الغزالي، تعطى المشروعية المعرفية والأخلاقية لنقدها وهدمها، وهذا ما يعزز ثقة المتلقي بانتقادات الغزالي لها فيما بعد، مما يعطي للقول الناقد سلطة معرفية تجعله مقبولا لدى المتلقي، فينصرف عن القول الفلسفي إلى القول الناقد له، وهذا هو المبتغى.

- إرجاع الفلسفة إلى مباحثها وتقديم كل مبحث على حدى مع الحرص على تحديد الموقف الديني من كل قسم من أقسامها، " قسم يجب التفكير فيه وقسم يجب التبديع فيه، وقسم لا يجب إنكاره أصلا".[1] هذا التصنيف إنما كان لغرض تعيين ارض المعركة بين القول الديني الأشعري منه خاصة والقول الفلسفي، أي الإلهيات، وهو مجال تهافت الفلاسفة بسبب عدم وفائهم فيه لما شرطوه من صحة القياس كما يقول، وهذا للخلوص إلى أنه لا يمكن إنكار الفلسفة برمتها بل هي تحوي ما يجب التسلح به؛ بكلمة جامعة، ألف المقاصد من أجل التهافت، فلم ألف "تهافت الفلاسفة"؟ لقد تبين لنا من خلال الرجوع إلى نص "مقاصد الفلاسفة" أن كتاب "تهافت الفلاسفة" كان حاضرا في نص "المقاصد" من خلال الترويج له في كل مرة ، وعدا بعض الإشارات التي تضمنت أحاكما ومواقفا من مقاصد الفلاسفة، كان هذا النص هادئا ودودا، ولكنه ود وهدوء سبق العاصفة، عاصفة "تهافت الفلاسفة" الذي هو نص صيغ في شكل مرافعة كلامية فلسفية في حق الدين، وباسم العلم والعلماء، ضد منتحلي الفلسفة في الإسلام، وهو نص مشحون بالألفاظ والعبارات الدالة فعلا، أن الأمر يتعلق بمعركة مصيرية، من قبيل حمل صفة الكفر، البدع، الضلال، الاحتيال و الزيغ على الفلاسفة، والحكم على أفكارهم بالتهافت، التناقض والبطلان، واعتبارهم العدو الذي يجب التظاهر عليه بتكوين حلف فكري يضم حتى تلك الفرق التي يختلف معهم كأشعري، مثل المعتزلة والكرامية والواقفية من أجل تجاوز ما أسماه الشدائد، يقول: "فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية؛ ولا أنهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم؛ فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[2] لقد غدا جميع الخصوم حلفاء، عدا الشيعة الذين لم يحزبهم في الحلف لأسباب سنذكرها في حينها، وطبعا الأشاعرة إذ أنه ينطق باسمهم

---

[1] – الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الغزالي، 564.

[2] –الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح: أسعد جمعة، تونس، دار كيرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، 43.

فقد تحول من ضمير المخاطب المفرد كعالم إلى ضمير المخاطب الجمع باستعمال نون الجماعة، عندما شرع في الكلام عن الفرق.

لقد بدأ الغزالي كتابه بإصدار ملاحظة تبدو لنا غاية في الأهمية لا يلتفت إليها عادة، هذه الملاحظة تتعلق بانصراف طائفة من الناس عن الالتزام بإقامة شعائر الدين، إتباعا وتقليدا لمنتحلي الفلسفة في ديار الإسلام، ولا نحتاج إلى الكثير من التمحيص لكي نعرف أن المعنيين هم الإسماعيليون وأتباعهم ومن ورائهم "أخوان الصفا"، فلقد أتاحت الحرية الفكرية للقرن الرابع الهجري، فرصة عودة الفلسفة وكل العقائد والمذاهب القريبة منها والمتضايفة معها من معتزلة وشيعة خاصة في شقها الاسماعيلي، وإنه ستكون لنا فرصة لمناقشة مسألة التغلغل الإسماعيلي في الأراضي السلجوقية، فإننا نقول في عجالة أن المذهب الإسماعيلي قد وصل إلى درجة محاولته تجاوز كل المذاهب والفرق الفاعلة في الساحة سنية كانت أم شيعية– الاثني عشرية– في مسألة فهم وإدراك معطيات الوحي والدين في علاقتها بالعقل الكوني، ومن ثم فهم وإدراك الممارسة الدينية، وهكذا وحسب هذا الفهم والإدراك يصبح الدين بشعائره وطقوسه التعبدية موجه للعامة التي لا تستطيع بمستوى الفهم والإدراك المعطى لها، استكناه المعنى العميق للوحي والحكمة، والمعنى الذي لا يتوصل إليه إلا الحكيم بالرياضة العقلية والسلوك المتقشف الصارم، إن "الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما لفلاسفة بأنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكشوف"،[1] وهكذا يقسم "المقدسي" على لسان "التوحيدي" الناس إلى خاصة وعامة، الخاصة في حاجة إلى حفظ صحتهم بالفلسفة، والعامة في حاجة إلى معالجة مرضهم بالشريعة، لقد كان هذا التيار "يريد أن يبرر الشريعة بواسطة العقل، بل أن يتجاوز الشريعة، ووصل بهم الأمر إلى حد اختزال الدين إلى مجرد طب للمرضى، أي للعامة، أو إلى أفيون مفيد للشعوب كما يقال اليوم، وهذا ما يتيح للفلاسفة أن يتخلصوا من الطقوس الشعائرية أو أن يعتبروا أنفسهم في حل من تأدية الفرائض الدينية، (كالصلاة والصيام، إلخ...) وكذلك يتحللون من التقيد بمصادر الشريعة"،[2] هذه الملاحظة التي دشن بها الغزالي كتابه المشهور، ستغدو في نظرنا المبتدأ والمنتهى في هذا الكتاب والتي استنطاقها سيكشف عن هوية الكتاب، من أجل من ألف ومن هي الجهات المستهدفة حقا فيه؟، فأما هوية الكتاب ومن خلال هذه الملاحظة، فإنه يرمي إلى حفظ عقيدة العامة، وهي المهمة التي يراها الغزالي منوطة بعلم الكلام، كما أن مسائله تتداخل فيها مسائل الكلام

---

[1] – التوحيدي أبو حيان، الامتاع والمؤانسة، تق: مختار نويوات، الجزائر، مرقم للنشر، ج2، 1989، ص 13.

[2] –الغزالي، جواهر القرآن، في سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 98.

بالفلسفة ولكن أصلها متأتية من قضايا مرتبطة بأصول الدين كموضوع رئيس لعلم الكلام، يقول في "جواهر القرآن" " وغرض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم مليا – أو معنيا أو مليئا – بكشف الحقائق وبجنسه يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة"،[1] وهذا التصنيف لكتاب التهافت، هو ما يذهب إليه كذلك "سليمان دنيا" لدى تصنيفه لكتب الغزالي من حث أنها تنقسم إلى كتب وضعت للعامة ككتاب التهافت وأخرى للخاصة ككتاب "المضنون به على غير أهله" يقول: " وهذا النص – أي النص السابق يفيد أن كتاب التهافت، حاول به الغزالي أن يحفظ عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر، ضرورة أنه من جنس علم الكلام"،[2] أما من أجل من ألف "تهافت الفلاسفة"؟.

فواضح من خلال المقدمات التي أثبتناها لتونا، أن المستهدفين هم عامة المسلمين، والغرض القيام بتدبير احترازي أو وقائي على المستوى الفكري والعقائدي لحفظهم من الانخراط في صفوف المقلدين والمتبعين للمذاهب الفلسفية أو بالأحرى لمذهب الإسماعيلية، أما ما هي الفئة المستهدفة من هذا التظاهر والتحزب؟ فهي وحسب منطوق عنوان الكتاب وحتى مضامينه، الفلاسفة، تحديدا ابن سينا والفارابي، فهما "أقومهم من المتفلسفة الإسلامية فلنقتصر على ما اختاراه، ورأياه الصحيح في مذهب رؤسائهما في الضلال" [3] ولكن بالعودة إلى نصوص الغزالي نفسها وإلى السياق التاريخي الكلي، تاريخ الدولة العباسية، وكذا السياق التاريخي الجزئي، تاريخ القرن الخامس للهجرة، أي السياق التاريخي الذي أنتج داخله الغزالي نصوصه، سرعان ما تتبين الفئة المستهدفة ومن ثم يتوضح لم ألف تهافت الفلاسفة؟ .

لقد أعلن في افتتاح التهافت عن مشكلة الالتزام الديني المتمثل في التحلل من ممارسة العبادات تقليدا للفلاسفة و"قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توفيقاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنون من الظنون؛ يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجا"،[4] وعرفنا أن الأمر يتعلق بموقف "إخوان الصفا" و"الإسماعيلية" من علاقة الشريعة بالحكمة ومقام النبي والفيلسوف، ومن ثم وظيفة الفلسفة، وكيف أن هذا الموقف يتيح لمن بلغ درجة الخاصة، التحلل من ممارسة الشعائر الدينية، ثم رأينا كيف يؤلف حلفا يؤلب فيه المذاهب والفرق على محاربة الفلاسفة دون أن يستعين بالشيعة في هذا الحلف، رغم أنهم "يختلفون مع الفلاسفة في بعض القضايا على غرار الفرق

[1] – دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 98.

[2] –اركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، ص

[3] –الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 37/35.

[4] – المرجع ذاته، ص 27.

الأخرى، والسبب أنه يضع الشيعة الإسماعيلية منها خاصة في نفس مرتبة الفلاسفة، ورأينا كذلك وفي المنقذ كيف أن الغزالي يجمع بين الفلاسفة وأهل التعليم (الإسماعيلية) في ذم آفتهما مجتمعين، و ما دمنا نتكلم عن الشبكة النصية لغزالي بغداد، لابد أن نسجل ذلك الترابط العضوي بين نص التهافت ونص فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، ففي الفصل الرابع والذي يعرض فيه بالنقد لمعتقدات الباطنية التي يتبنونها كقدم العالم، إنكار القيامة، إنكار بعث الأجساد، إنكار الجزاء، وهي نفس المعتقدات التي يكفر فيها الغزالي الفلاسفة، يجد أن هذه المعتقدات تتطابق مع معتقدات الفلاسفة، بل إن مصدر هذه المعتقدات متأتية من الفلاسفة ف"هذه المذاهب أيضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات، مع تحريف وتغيير، ولسنا نخوض في الرد عليهم،... والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة" [1] فالفلاسفة هم مصدر معتقدات الباطنية ومصدر حذقهم في استعمال الجدل وحدود المنطق، وفي "فضائح الباطنية" يشير إلى أنه اشتغل في الرد عليهم في مؤلفاته النظرية الكلامية مثل تهافت الفلاسفة، ليركز على الجانب السياسي للباطنية تحديدا القول بالأخذ عن الإمام المعصوم في "فضائح الباطنية" فسجالية الغزالي إنما كانت تتم على جبهتين، الجبهة السياسية، والجبهة المعرفية، هذا ما تؤكده النصوص، أما السياقات التاريخية، سواء الفكرية منها أو السياسية، فإنها تحتضن هذه الحقيقة التي تقرها النصوص ، حقيقة أن الفئة المستهدفة هي الإسماعيلية، فالسياق التاريخي الفكري يبين أنه لم يكن هناك خطر مباشر من الفلاسفة على عقيدة العامة وعلى الخلافة والدولة، "بل لم يكن هناك في عصره فلاسفة قط، فابن سينا كان قد توفي سنة 428هـ أي قبل ستين عاما من تأليف الغزالي لكتاب تهافت الفلاسفة (488هـ) ولم يكن هناك من فيلسوف آخر"،[2] ولكن كانت هناك فلسفة إسماعيلية ذات طابع دعائي فعال على الصعيد الأيديولوجي والعملي، وهناك تناسب بين هذا العداء للفلاسفة والسياق السياسي، فسلسلة الاغتيالات التي طالت إطارات النظام السياسي، ثم الحرب الأهلية التي أضعفت السلطة السلجوقية، وتنامي الدعوة الباطنية في كل أراضي الإمبراطورية السلجوقية والتي كانت تستقطب في صفوفها المزيد من المؤيدين في مجال حضاري كان أصلا مهيئا لذلك، في عهد الخليفة "المستظهر"، إذن لم يشكل الفلاسفة كأفراد خطرا سياسيا على النظام القائم، فقد أثارت الفلسفة نفسها بالمقابل تخوفا، ذلك أن الإسماعيليين استخدموها لدعم عقيدتهم الثورية، وقد اشتد العداء للفلاسفة عندما تمكن الإسماعيليون من تأسيس إمبراطورية منافسة ذات طموحات عالمية الأبعاد، وهي الخلافة الفاطمية في

---

[1] —الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمان بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر 1964، ص42.

[2] —الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص 285.

مصر"،[1] على هذا تكون الفئة المستهدفة في كتاب" تهافت الفلاسفة" الإسماعيلية، وذلك بضرب الأساس المعرفي أو بالأحرى الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه؛ وهكذا ألف "مقاصد الفلاسفة" من أجل تهافت الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة" من أجل تهافت الباطنية، " فلقد كان نقد الغزالي للفلسفة مرتبطا بنقده للسياسة الباطنية...؛ و هكذا كان "تهافت الفلاسفة " من أجل " فضائح الباطنية "...و كان الرد على "الفارابي" و"إبن سينا" في الكتاب الأول، أرضية للرد على الحركة الباطنية الشيعية في الكتاب الثاني، إن هذه الحركة كخطر سياسي يهدد السلاجقة، هي التي استهدفها الغزالي في سجاله ونضاله ، برده على أساسها الفلسفي الميتافيزيقي في "التهافت" وعلى موقفها العملي السياسي في "الفضائح"،[2] وقبل الوصول الى رد الغزالي على الموقف السياسي العملي للإسماعيلية، علينا أن نستدرك ما قيل بصدد بواعث الغزالي على التأليف ضد الفلاسفة وخاصة الباعث الذاتي، ولأنه ليس من مهمات هذه البحث عموما، وهذا المبحث خصوصا التنقيب عن العوامل الذاتية النفسية التي حملت الغزالي على التأليف ضد الفلاسفة، والمقصود بذلك الاستجابة لداع الشك لديه، فلذلك ترانا لا نقف عند الأزمة النفسية للغزالي على أهميتها، فقد تأكد لدينا أن الغزالي ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة لسيرته الذاتية، وبالتحديد مرحلة بغداد، كان قد ألزم نفسه بمهمات ومسؤوليات محددة مبينة على قناعات فكرية وسياسية، يظهر ذلك من خلال الصيغة الواضحة، الصارمة والحاسمة التي كتب بها، ومن خلال برنامج العمل الذي خضع له والمتسم بالنظام، الدقة والكثافة، فبالإضافة إلى التدريس كان قد حصل العلوم الفلسفية ونبغ فيها، ثم ألف فيها تأليفا ذو طابع استراتيجي بدأه بالمقاصد والتهافت فالفضائح فالاقتصاد في الاعتقاد فمعيار العلم، وهذا لا يدل على الإطلاق على روح شاكة مترددة فيما تعتقد أو تعمل، ودراسة بنية نصوصه في هذه الفترة "التهافت" منه خاصة يؤكد هذا الموقف كما لا يتضح من مضامين وأهداف" التهافت" ، أنه ألف كتمهيد لإقامة التصوف كما ذهب إلى ذلك "عبد الهادي أبوريدة" على هامش تعليقه على كتاب "دي بور" لدى ترجمته له،[3] بل "ظاهر ذلك أن الغزالي يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهبا كلاميا معينا يعتقد صدقه"[4] طبعا، هذا على هامش الأهداف والمقاصد الأساسية التي استفضنا في عرضها وتحليلها،

---

(1) – ميخائيل، حنا، السياسة والوحي، الماوردي وما بعده، تر: شكري رحيم، بيروت، دار الطليعة، 1995، ص 49.

(2) – الانتصار، عبد المجيد، المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 57/56، سبتمبر/نوفمبر، 1988، ص 75.

(3) –كان ذلك بمناسبة تعليقه على التقسيم الايجابي لعمل الغزالي من قبل "دي بور" في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الهامش رقم 03، ص 330.

(4) –دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 57.

ولتأكيد هذه النتائج نلج إلى مبحث متمم ومكمل للمبحث السابق، أنه موقف الغزالي من المنطق الأرسطي.

المبحث الثالث: المنطق آلة للعلم أم آلة حرب و سجال؟

نسجل في هذا الصدد بالنسبة للغزالي ظاهرة نعتبرها مفارقة تتمثل في موقفة من المنطق و العقل، فالمعروف عن الغزالي أنه لا يثق في العقل في الوصول إلى اليقين وفي نفس الوقت يولي ثقة كبيرة في المنطق لبلوغ اليقين، لدرجة انه من لم يحط به لا يوثق في علمه أصلا، يرى الغزالي هذا الرأي في المنطق ونحن نعرف نسبة المنطق للعقل.

هذه الظاهرة يعلق عليها " هنري كوريان" قائلا: " ويزيد في العجب أيضا تلك الثقة التي يوليها الغزالي لمنطق والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى محاجته في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة"[1]

نسجل هذه الملاحظة ونحن نعرف أن موقفه من المنطق ظل كما هو حتى بعد اجتيازه الكشف الصوفي طريقا يوثق به للوصول إلى الحقيقة، نسجل كذلك القدرة العجيبة التي يتصنع بها الغزالي في الجمع بين عناصر فكرية متعارضة داخل بنية فكرية واحدة، ووعيه العميق بأهدافه وإستراتيجية تحقيق تلك الأهداف، ومن ذلك، وكما سيأتي تفصيله، عزل المنطق عن المنظومة المعرفية التي أنتجت في نظام معرفي مغاير، بل والتأسيس له من داخل ذلك النظام، ثم استخدامه في تحقيق أهدافه المعرفية والاديولوجية دون أن يشعرك بحدوث مرور من نظام معرفي إلى آخر، وأكثر من ذلك فصل المنطق عن الفلسفة رغم ارتباطها العضوي ليجعل من المنطق مرغوبا ومطلوبا والفلسفة مستهجنة وبل محرمة وذلك بتبرئة المنطق وتقديمه على أنه آلة حيادية، فكيف مارس الغزالي عملية تمرير المنطق الإسلامي وبالتحديد إلى علم من أشد العلوم تعبيرا عن طبيعة وهوية الثقافة الإسلامية ؟ وماهي الدوافع التي تقف وراء ذلك؟

سيستقي الغزالي معارفه المنطقية من فلاسفة الإسلام الذين شكلوا هدفا لهجومه ونقده في التهافت، و بالضبط من الغزالي وابن سينا إذ " لم ينقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الإسلام كقيام هذين الرجلين"[2] نظرا لتمكنهما ودرايتهما بالمنطق معتبرا أن غيرهما ليس يخلوا من التخبيط والتخليط يتشوش من قلب المطالع حتى لا يفهم"[3] متبينا بشكل تام المعارف المنطقية كما وصلته عن طريق

---

[1] كوربان، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 276.

[2] الغزالي، المنتقد من الضلال، ص543.

[3] المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

فلاسفة الإسلام مؤسسا لهذا التبني بتحديد وظائف المنطق، ومن ثم ضرورته ، فمن حيث حده يعرف بأنه جملة القواعد التي بواسطتها ننتقل من المعلوم إلى المجهول، إذ يعلم الإنسان" كيفية الانتقال من المعرف الحاصلة في الذهن إلى الأمور الغائبة عنه"[1]

فإذا كانت وظيفته كما وصف، فانه من الضروري في تحصيل كل علم يقيني سواء كان ذلك في العقليات أو الشرعيات، لان النظر" في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات وفي ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط"[2]، ذلك أن العلم أما أن يكون تصورا لمفرد من المفردات– إنشاء المفاهيم– أو تصديقا بين الألفاظ والمقدمات–تكوين الأحكام والقضايا والاستدلال بها– فان المنطق يصبح المسلك الوحيد للحصول على علم يقيني و لذا لا يتوانى الغزالي عن و صف المنطق في أكثر من مناسبة " بأنه معيار للنظر والاعتبار وميزان للبحث و الأفكار... فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمون الغوائل والأغوار"[3]

الممارسة المنطقية للغزالي ستؤسس في مجموعها على قواعد منطقية يونانية على المستويين الصوري و المادي:

1– القواعد الصورية للبرهان المنطقي التي أخذ بها الغزالي: القواعد المنطقية تعني أساسا بصورة الاستدلال، أي الاهتمام بجمع المقدمات بعضها إلى بعض للحصول على النتائج اللازمة مع مراعاة ترتيب المقدمات، وفي هذا الجانب تبنى الغزالي قواعد التدليل المنطقية اليونانية الأرسطية منها و من الرواقية فما يسميه "الأنماط الثلاثة" في التدليل الصوري ترتد عنده كلها إلى مبادئ الاستدلال الصوري اليوناني، و هي عند الغزالي كما يلي:

1– نمط التداخل: يحتوي على الأشكال الثلاثة للقياس الأرسطي.

2– نمط التلازم: محتوى على ضربي الوضع والرفع الرواقيين– القياس الشرطي المنفصل–

3– نمط التعاند: ويحتوي على الأضرب الثلاثة للقياس الشرطي المنفصل– المنع من الجمع مع الخلو، المنع من الجمع دون الخلو، المنع من الخلو دون الجمع–

2– القواعد المادية للبرهان المنطقي التي أخذ بها الغزالي:

---

(1) الغزالي، معيار العلم، تع و تقد علي أبوملحم، بيروت مكتبة الهلال، 1993، ص31.

(2)– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

(3)– المرجع ذاته، ص30.

يضاف إلى الشروط الصورية للاستدلال المنطقي، يشترط كذلك أن تكون مقدمات القياس" من طبيعة مخصوصة"[1]

فيما أن النتيجة لازمة لزوما ضروريا عن المقدمات فان طبيعة المقدمة هي التي تحدد طبيعة النتيجة، فيقينية المقدمات تؤدي إلى يقينية النتيجة وظنية المقدمات تؤدي إلى ظنية النتيجة، وقد تناول الغزالي القياس من هذه الناحية، ببحث درجات صدق ويقين المقدمات مفضيا به هذا البحث إلى وضع سلم للقيمة المنطقية للمقدمات متدرجا من الصدق المطلق إلى الكذب المطلق.

أول درجة في هذا السلم هي: " الأولويات" التي هي مقررة في العقل بشكل فطري وضروري، فهي ذاتية في العقل يقطع بها قطعا صحيحا دون الحاجة إلى الاستعانة بحس أو خيال.

أما الدرجة الثانية فيسميها الغزالي " الاعتقادات الجازمة" وهي من حيث درجة اليقين أقل يقينية من الأولويات، فلو حصل لدينا علم بمقدمات تناقضها وكانت تلك المقدمات صادرة عن من نؤمن بصدق علمه كالنبي، كان ذلك كفيلا بإسقاط يقينها. تتميز الاعتقادات الجازمة كذلك بأن صدقها آت من خارجها و ليس بحكم تكوينها الذاتي و تصنف هذه القضايا حسب المصدر الذي استيقت منه، فإذا كان التصديق لها آت من إحساس خارجي سميت "محسوسات ظاهرة" وتسمى "تجريبيات أو حدسيات" إذا كانت صادرة عن إحساس مشفوع "بقياس خفي"، أما عندما تسمى "المتواترات" فهي تحصل بفعل"السمع" وإذا تم الموصل إلى صدقها بوسائط أو دلائل ناقصة العدد فهي قضايا.

ويقع الغزالي كل من الأولويات والاعتقادات الجازمة ضمن القضايا التي للبرهان، ثم تأتي في الدرجة الثانية تلك القضايا التي تصلح للجدل والخطابة وهي المشهورات، والمظمونات، وهذا الصنف من القضايا يتميز برجمان الصدق عن الكذب أو التمويه أو المغالطة، فقضاياه تكون وهمية.

لقد ألحق الغزالي في ممارساته المنطقية، تلك القضايا التي تصلح للجدل والخطابة نظرا لانشغال الغزالي بالمناظرة والدفاع عن معارف معينة .

بعد هذا العرض للجانب التقني للممارسة المنطقية للغزالي، يحسن بنا الآن استعراض التغيرات التي أحدثها الغزالي في المنطق. والتي هدفت إلى تكييفه وفق المجال الثقافي والتداولي للثقافة العربي الإسلامية وفق أهدافه الاديولوجية.

لا يخرج الغزالي عن الخط العام الذي سلكه مفكرو الإسلام الذين تبنوا المنطق اليوناني عامة والمنطق الأرسطي خاصة في الثقافة العربية الإسلامية، ألا وهو تكييف المنطق الأرسطي، علة أنه عملية

---

[1]– ألنقاري، حمو، المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، الدار البيضاء، الشركة المغربية للنشر ولادة، 1991، ص183.

التكييف لم تكن من جنس واحد، فلم يكن المنطق الأرسطي غاية بل وسيلة وسلاحا ايدولوجيا في معظم الأحوال، ولما كانت الأحوال السياسية والاجتماعية متباينة، كان كل مفكر متبين للمنطق الأرسطي مكيفا له من جانب معين ومستعملا له من أجل غاية تخصه.

وهكذا،رجع الغزالي إلى المنطق الأرسطي كآلة حيادية وليس كجزء من الفلسفة، مفرغا إياه من محتواه "فما ألغاه الغزالي بإصرار فهو مضمون "البرهان" هو السببية، وبالتالي العلوم العقلية الرياضية و الطبيعية" [1] لم يكن أمام الغزالي سوى هذا المسلك فتحييد المنطق باعتباره شكلا فقط، ضرورة أملتها الاختيارات المذهبية والاديولوجية للغزالي، ولكي يقبل المنطق كضيف مرغوب فيه في دائرة الثقافة العربية الإسلامية، مارس الغزالي عليه عملية تقريب لغوية وفقهية سيأتي التمثيل لها.

"ولأن المنطق الأرسطي آلة لاكتساب العلم فقط، بل والأهم، للرد على الحموم الاديولوجيين، فان الغزالي سيلحق الجانب الخطابي والجدلي بمجال البرهان معتبرا القضايا التي من جنس "المشهورات" و"المقبولات" و"المظنونات" قضايا تتميز برجمان الصدق على الكذب، لأن ما كان

يهم الغزالي من المنطق هو جانبه الجدلي ليدافع عن معارف معطاة في وجه معارف أخرى"[2]

فما الذي كان يتوخى تحقيقه؟ أية جهة كان يحاول حمايتها والدفاع عنها بالالتجاء إلى منطق أرسطو؟

"لقد تسلم الغزالي مسؤولية إمامة الأشاعرة من شيخه الجو يني، الذي توفي وعلم الكلام بصفة عامة، الأشعري منه خاصة يزح تحت وطأة أزمة نظرية كادت أن تعصف به، أو هي فعلت ذلك حقا، أنها مشكلة "الحال"[3]

ذلك أن القول بها أدى إلى تناقضات منطقية لا يمكن تجاوزها، وعدم قبولها يؤدي إلى خرق مبدأ التعليل الكلامي وبالتالي خرق طريقة المتكلمين "الاستدلال بالشاهد الغائب" فكان على الغزالي بحكم منصبه كأستاذ في النظامية، وبحكم سلطته المعنوية في المذهب الأشعري، أن يجد حلا لأزمة علة الكلام الأشعري، ومحاولة تجاوز تلك الأزمة بدأت بتحديد أسبابها التي بدت للغزالي في التماس علماء الكلام والبيانيين بصفة عامة(المعقولات) يسقط ذلك الفصل التعسفي بين الذات والصفة، التي تحملها، فلا معنى للفصل بين كون الذات متصفة بصفة كالعلم وبين كونها عالمة، فهذه تستغرق تلك استغراقا تاما بلغة المناطقة، فإذا كانت مشكلة الحال تحل على مستوى المعاني وليس على مستوى الألفاظ، و كان المنطق

---

(1)- الجابري، محمد عايد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 198، ص 289.

(2)- بوحجرة، سماحي، تاريخية المنطق العربي الإسلامي، ص 124.

(3)- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص283

اليوناني يعطي الأولوية للمعقولات وليس للألفاظ، ويجعل اللزوم المنطقي بين المقدمات والنتائج يقع على عهدة المعقولات وليس الألفاظ فان الغزالي سيلجأ إلى المنطق اليوناني والى مبحثه في الحدود والتصورات، وبالضبط تلك المفاهيم التي تدل على الكلية لاستعمالها في حل مشكلة الحال. كيف ينتقل الغزالي من المستوى المعرفي في المنطق إلى المستوى الاديولوجي؟

إن الانتقال من القياس البيان(الاستدلال بالشاهد على الغائب) إلى قياس أرسطو ينقل مشكلة المنهج من مشكل يقع على مستوى آلية الاستدلال إلى مشكل يقع على مستوى المقدمات التي يعتمدها وبالتالي فالنقاش لن يعود نقاشا في مادة المقدمات التي يعتمدها وبالتالي فالنقاش لن يعود نقاشا مصداقي النتيجة من ناحية لزومها المنطقي بل سيغدو نقاشا في مادة المقدمات أي مسألة الصدق او الكذب فيها، وهي مسألة يمكن الاحتكام فيها إما إلى العقل وإما إلى معطيات التجربة، وفي جميع الأحوال فالمسالة لن تعود أزمة في بنية التفكير، بل ستغدو نزاعا حول "الأصول" وهو نزاع لا يمس العقل بل يخضع لاعتبارات أخرى كثيرا ما تكون اديولوجية"[1]

فالاعتبارات الاديولوجية هي ما كان وراء قرار الغزالي المتمثل في تبني المنطق الأرسطي، وإذا ما نحن أخذنا "المنقذ من الظلال" كنموذج بسبب انه يلخص فيه تجربته الروحية وفيه يحكم على"أضاف الطالبين"، فان قراءته تبين ما مدى تحكم الاعتبارات الاديولوجية في الاعتبارات المعرفية،وبما أن الأمر يتعلق هنا أساسا باختيارات الغزالي المنطقية فيجب رصدها عن قرب في "المنقذ من الظلال" بعد إن وصفنا آليتها في "معيار العلم". بصدد كلامه عن الفلاسفة وعلومهم، يحاول تبرئة المنطق وتحييده "وأما المنطقيات فلا يتعلق منها بشيء بالدين نفيا، ولا إثباتا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشرط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وان العلم إما تصور، وسبيل معرفة البرهان، وليس في هذا ما ينبغي إن ينكر،بل هو في جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبارات، والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء والتفريقات والتشييعات"[2]، فهو آلة حيادية، بل إن إنكاره يعدد سلبا من منكره فيسوء الاعتقاد بعقله ودينه " فإذا أنكر لم يجعل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد وفي عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم انه موقوف على مثل هذه الأفكار"[3]

انه –أي المنطق– لا يتعلق بفلسفة ما، ولا بعقيدة ما، أنه حيادي، عام وكلي ليس وقفا على اليونان، فنفس الآلة نجدها في القرآن الكريم، مبرهنا عليها بصياغة الآيات القرآنية صياغة منطقية على هيئة قياس

[1]– الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت ، م د و ع ،، 1986صص 444،443

[2]– المنقذ من الضلال، ص544

[3]– المرجع ذاته، الصفحة ذاتها

مستخرجا ما أسماه بـ "موازين القرآن الثلاثة"، "فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، ميزان التلازم، ميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى الأكبر والأوسط و الأصغر، فيصير الجميع خمسة"[1]

لقد قام الغزالي بعملية تبيىء للمنطق بالقيام "بالتأصيل العقدي للإصلاح المنطقي والتأصيل العقدي للقياس المنطقي، إما الأول فيتو ضح من خلال "استبداله المصطلحات المنطقية مصطلحات قرآنية أو مصطلحات مشتقة من هذه المصطلحات القرآنية"[2]

من ذلك مثلا تسمية للمنطق "القسطاس المستقيم" " المعيار" "المحك" "مدارك العقول"، أما التأصيل العقدي للقياس الأرسطي، وكما تم وصفه فيتمثل في تخريج الاستدلالات المنطقية و التي سماها الموازين، من القرآن الكريم، كما أسس للمنطق فقهيا، كما مر معنا، بإصدار الحكم المعروف: تماثل النظر في العقليات بالنظر في الفقهيات" ممارسا عمليا هذه المماثلة باستبداله المصطلحات المنطقية بالمصطلحات الفقهية و إيراده الأمثلة الفقهية على مباحث المنطق.

وقد مارس هذه العملية في "القسطاس المستقيم" بشكل واسع ولم يكن ذلك لغرض منطقي ومعرفي محض، من الكتب التي ألفها الغزالي لدحض عقيدة التعليم الإسماعيلية، بتوظيف المنطق لهذا الغرض، وهو الغرض الذي أراده منذ البداية، دحض الفلسفة وعقيدة التعليم، بمحاولة البرهنة على أن الفلاسفة" لم يفوا بماشرطوه من صحة القياس في الإلهيات[3]، وهو المجال الذي يتماثل فيه قول الفلاسفة بقول الإسماعيلية، كما بينا في المبحث السابق.

وفي المنطق، في مجال بحثنا الآن، ودائما هذا الكتاب، وبعد أن تقوم بعملية تبينة للمنطق ودمجه في المنظومة المعرفية العربية الإسلامية من خلال اعتبار المنطق "موازين القرآن" الذي يماثل القياس الصحيح، وهو البديل عن عقيدة التعليم التي أصبحت تماثل موازين الشيطان –القياس الفاسد– حيث يمارس في هذا المجال عملا منطقيا في جانبه الجدلي لهدم المقدمات التي يقوم عليها التعليم، من خلال حوار مفترض أو حقيقي بينه وبين ما أسماه "رفيق من رفقاء أهل التعليم" ليصل معه بعد المحاججة إلى القول في الاستغناء عن محمد صلى الله علية وسلم وبعلماء أمته عن إمام معصوم عن آخر وبيان معرفة صدق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق أوضح من النظر في المعجزات وأوثق منه وهو طريق العارفين"[4]

---

[1]– الغزالي، القسطاس المستقيم، ضمن رسائل الإمام الغزالي، ص 184.

[2]– عبد الرحمان،طه ،تجديد المنهج في التراث، بيروت،الدار البيضاء ، المركز الثقاي العربي،1994،صص341،340

[3]– الغزالي، تهافت الفلاسفة

[4]– الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 199.

لهذا العنوان الذي يذيل له الغزالي "القسطاس المستقيم" يثبت الغزالي القول بالتعليم، ولكن عن النبي المعصوم، ولا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق تعلم كيفية الميزان بميزان القرآن–أي المنطق– ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتعلم عن إمام، ولكن الإمام " الذي يتعلم من الله بغير جبريل ومن جبريل بواسطة الرسول"[1]

وهذا دور آخر للعلماء باعتبارهم أئمة يعلمون الناس موازين الحق عن طريق الرسول وهذه النتائج كان قد أثبتها في "ألمستظهري" كما سيأتي بيانه في المبحث القادم، ولكن الجديد في كتابه "القسطاس المستقيم" وهو من الكتب المتأخرة التي صنفها بعد سلوكه مسلك التصوف، العرفان كطريق لمعرفة صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، المهم إن الغزالي حتى وهو صوفي ظل يعتقد ويمارس هذه القيمة الاستثنائية للمنطق التي تمتد لكل مجالات المعرفة الدينية وغير الدينية، اذ يقول :"قلت : هيهات لا ادعي إني أرى بها المعارف الدينية فقط، بل أرى بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي، فاني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين"[2]

وهكذا يتضح من خلال هذا العرض، الوظيفة الأيدولوجية للمنطق عند الغزالي، ويتضح كيف أن الظروف التاريخية دفعت الغزالي إلى الاستنجاد بالمنطق اليوناني وتكييفه ليصبح مقبولا في العالم الإسلامي ولكي تصبح له القدرة على القيام بالوظائف التي أرادها الغزالي. وظيفة آلة حرب

وسجال لانتصار على خصوم المذهب، علماء السنة، والخلافة السنية ودولتها السلجوقية، ضد الباطنية من خلال التشهير"بفضائحها" وفي المقابل إظهار "فضائل المستطهرية، فإلى مبحث، فضائح وفضائل نتجه.

---

(1)– المرجع ذاته، ص199.

(2)– المرجع السابق، ص 199

المبحث الرابع : فضائح وفضائل:

بوصولنا إلى هذا المبحث نكون قد وصلنا على وجه الضرورة المنطقية إلى النتيجة اللازمة عن المباحث السابقة والتي تشكل بالنسبة لهذا المبحث مقدمات وأرضية يقوم عليها، فقد كان مقصد الغزالي في "مقاصد الفلاسفة" التقديم المعرفي لـ"تهافت الفلاسفة"، وكان "التهافت" من أجل ضرب الأساس المعرفي الذي تقوم عليه الإسماعيلية وفك الارتباط بين القول الفلسفي المحايد والقول الفلسفي المتواطئ مع دعاوى الباطنية، وكان المنطق آلة لمواجهة عقيدة التعليم وتقديمه– أي المنطق– على أنه بديل معصوم وموثوق لادعاءات الإسماعيلية القائمة على القول بضرورة الأخذ عن المعلم المعصوم ونبذ النظر، على أن هذه المباحث تستمر في الوجود بشكل وظيفي في نص "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" والمعروف اختزالا باسم "المستظهري". والذي سيكون موضوع تحليل وتشريح في هذا المبحث، رصدا للعلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة، ورصدا للعلاقة بين التزامات العالم و إلزامات السلطان، ولا نجد مسلكا أقرب إلى ذلك من النص نفسه، وذلك بعرض بنيته واستنطاق مدلولاته بالاستعانة بالإطار التاريخي الذي أنتج في ظله والوقوف عند تلك الدلالات التي لها علاقة بإشكالية هذا المبحث، من أجل ذلك توسلنا بهذه المطالب لتحقيق ذلك:

1. **"المستظهري" نص وإشكاليات؛**
2. **بنية "المستظهري"، فصول للفضائح وأخرى للفضائل.**
3. **السلطة و العلم بعد الغزالي ، المصير و المآل**

1."المستظهري" نص وإشكاليات؛

نروم في هذا المطلب التعامل مع المستظهري على أنه نص، اي موقف نظري تشكل حول جملة من الإشكاليات مثلت المسائل الأساسية للمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، كما أنه نص مصاغ صياغة استدلالية حجاجية، وكأي نص، يقدم المستظهري نفسه كنسيج أو شبكة من المفاهيم التي كانت ومازالت تؤسس فعل التنظير في الثقافة العربية الإسلامية باعتبار تلك المفاهيم إشكاليات في نفس الوقت، على أنه سيجري التركيز على تلك الإشكاليات والمفاهيم التي لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، ودائما بإتباع الطريقة التي كنا قد أعلنا عنها ومارسناها طيلة البحث، أي تحديد العلاقة بين النص وإطاره التاريخي، وتاريخية الإشكال والمفهوم، تفرض علينا أن نحدد تلك الظروف التي أملت على الغزالي إنتاج هذا النص المهم.

"المستظهري" أنتج في سياق تاريخي خاص أو منعطف هام في التاريخ العام لإسلام العصر الوسيط، وفي تاريخ الخلافة العباسية على وجه الخصوص، أولا من حيث أزمة شرعيتها وكذا علاقتها بالسلطة السلجوقية، هذه الأخيرة كانت تعيش وضعا سياسيا بالغ الحساسية والتعقيد والذي يتمثل أساسا في

الحرب الأهلية، ثانيا، وفي الوقت الذي كتب فيه الغزالي نصه هذا، وهو كما أسلفنا في وقت ما ما بين سنة 487هـ-488هـ، كانت الدعوة الإسماعيلية النزارية أو ما يدعى كذلك "بالإسماعيلية الشرقية" أو من أسماهم "الشهرستاني "بأصحاب الدعوة الجديدة" بزعامة "حسن الصباح" ت 518هـ قد اجتازت مرحلة التأسيس إلى مرحلة القوة والتأثير، ورغم استقلاليتها عن "القاهرة" إلا أن الغزالي يعتبرها اليد الطولى للإمام الفاطمي "النازل بمصر" في الشرق، أي أراضي الدولة السلجوقية السنية، ومن ثم تشكل تهديدا إيديولوجيا وسياسيا للوجود السني كما سيأتي تفصيل ذلك. هذه العلاقات التاريخية البارزة الخاصة بالخلافة العباسية والسلالة السلجوقية، كانت تحدث في إطار جيوسياسي تميز بااللاستقرار وبالتهديد الأجنبي، فخريطة العالم الإسلامي في ذلك القرن وتحديدا عهد الخليفة "المستظهري" 487-512هـ كانت قد بدأت تشهد تمزقا وبدأت معالمها تتبدل لصالح هذه القوة أو تلك، ففي المغرب والأندلس، كان المرابطون قد وطدوا سلطتهم، أما الأجزاء الشرقية من إفريقيا الشمالية ومصر وفلسطين فكانت تدين بالولاء للإمبراطورية الفاطمية الشيعية، اما في أقصى الشرق وحتى تخوم الهند فكانت الإمبراطورية الغزنوية في حالة توسع دائم لم يوقفه إلا مجيء المغول، وفي وسط هذه القوى كانت الإمبراطورية السلجوقية تقبع على حرب أهلية، وعلى محيط هذه الخريطة كانت القوى الأجنبية قد بدأت تخترق فعلا هذا النسيج الهش، حيث بدأ زحف الصليبيين على أراضي الإمبراطورية السلجوقية، مستولين على القدس سنة 492هـ اي بعد خمس سنوات من اعتلاء "المستظهر" كرسي الخلافة ، ومن أوساط آسيا كانت الإمبراطورية المغولية قد بدأت تمد أذرعها الأخطبوطية في كل مكان؛ وإذا كان علينا أن نوضع تلك الأحداث والظروف بالقياس إلى إشكالية البحث، وبالقياس إلى نص "المستظهري" فلنا "بأن مركز الجاذبية في عالم القرن الخامس /الحادي عشر، الاسلامي يقع في التضاد العقائدي والأرضي بين الفاطميين والسلاجقة"،[1] وفعلا نص "المستظهري" لا يخرج عن هذا التوتر والصراع الرمزي والسياسي بين رؤيتين مختلفتين للإسلام وضمن هذا التضاد والصراع، ينبغي قراءة نص المستظهري وتحليل إشكالياته.

والبداية من الدعوة الإسماعيلية الشيعية والممثلة في هذا الظرف التاريخي وفي هذا المكان الجغرافي- أراضي الدولة السلجوقية- بالإسماعيلية النزارية، ولكن علينا أن نذكر مرة أخرى بما كان أفضنا فيه آنفا، وهو كون الإسماعيلية عموما، الشرقية منها خاصة، لا تمثل إلا حلقة ضمن سلسلة من المعارضة والثورات الشيعية على الخلافة العباسية حيث مثلت هذه المعارضة الآخر الذي يتعين مواجهته عسكريا وأيديولوجيا، "ذلك أنه منذ قيام الدولة العباسية إلى يوم سقوطها و"الآخر" بالنسبة إليها لآخر" الذي ينازعها الحكم ويعارضها أيديولوجيا هو واحد بعينه" إنه الشيعة، سواء كحركة معارضة سرية أو علنية، أو

[1] – ميتا، فاروق، الغزالي والإسماعيليون، ص 42.

كدويلات على هذه الدرجة أو تلك من القوة والاستقلال، أو كخلافة قائمة تنافسها وتضايقها في كل مجال: الخلافة الفاطمية"،[1] نعم كان هذا الآخر واحد من حيث التسمية ومن حيث الأسس، ولكنه واحد متعدد ومتغير تاريخيا، إذ تطور هذا "الآخر" ليتعدد ويفضي إلى فوارق نوعية بين مكوناته على الصعيد الأيديولوجي، فالإسماعيلية وكما سنرى وكما قد أشرنا ونحن بصدد عرض مقاصد الغزالي في مقارعته لمنتحلي الفلسفة، قد بلورت نفسها كمنظمة سياسية سرية تقوم على أسس أيديولوجية بالغة التأثير، مستثمرة رأس المال الرمزي للدعوة الشيعية، والرأسمال المعرفي الفلسفي منه خاصة، والذي كان قد تطور في إيران نتيجة توليف بين أمشاج فلسفية يونانية وعناصر دينية، الأمر الذي أدى في المقابل إلى تكيف واستجابة إيديولوجية ومعرفية من قبل العباسين، تميزت بجورها بالتعدد والتنوع من حيث المعارف ومن حيث آليات المواجهة، وإذا كان علينا أن نتكلم عن الثابت في هذا كله خاصة من جهة العباسين فلن يكون هذا الثابت من وجهة نظرنا إلا المقام الرمزي للخلافة كمؤسسة سنية بامتياز، فضمن كل التحولات السياسية والأيديولوجية ظلت مؤسسة الخلافة بوجودها وتأثيرها الرمزيين قلب الرحى الذي تدور حوله الأحداث، نعم، ضعف منصب الخلافة في جانبه السياسي منذ "المتوكل"، ورأينا كيف تعايشت سلطة الخليفة الرمزية مع السلطان السياسي البويهي الشيعي، وكيف ظل ذلك التوازن الحساس بين مؤسسة الخلافة ومؤسسة السلطة السلجوقية السنية، فقد ظل هناك ثابت يتمثل في الإجماع على القيمة الرمزية لهذه المؤسسة وعلى وظيفتها كضامن لوحدة الأمة واستمراريتها، تتغير السلالات الحاكمة ويذهب خلفاء ويأتي آخرون، ولكن الخلافة كمؤسسة وكقيمة رمزية ظلت ثابتة تاريخيا على أرض الواقع، ورمزيا في المخيال السياسي للأمة حتى بعد زوالها تاريخيا، هذا الاستدراك ضروري لأن الجهد المعرفي للغزالي ولغيره من العلماء الإسلام يتموقع ضمنه، وحتى لا أصادر على المطلوب، نذهب إلى أحد العناصر الفاعلة في الإطار التاريخي الذي كتب فيه الغزالي نص "المستظهري"، ويتمثل في تحدي الوجود الإسماعيلي في الأراضي السلجوقية.

الإسماعيلية الفرقة التي تثبت الإمامة ل "إسماعيل بن جعفر" "قالوا وبعد " إسماعيل" "محمد بن إسماعيل" السابع التام، وإنما تم دور السبعة به، ثم ابتدأ به الأئمة المستورين، والذين كانوا يسيرون في البلاد سرا ويظهرون الدعاة جهرا، قالوا: ولن تخلوا الأرض قط عن إمام حي قائم، وإما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور، فلابد أن تكون حجته ودعاته ظاهرين"،[2] ويميز "الشهرستاني" بين طورين في هذه الدعوة، ما يدعوه بالدعوة القديمة، وما يدعوه بأصحاب الدعوة الجديدة، وهذا الانقسام جاء نتيجة لقرار

---

[1] – الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص 296.

[2] – الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 200.

سياسي "وسوف نشهد فيما يلي نتيجة للقرار الذي اتخذه الخليفة الفاطمي الثامن المستنصر بالله بشأن خلفه، كيف أن الإسماعيلية انقسمت بعد وفاته إلى فرعين، الإسماعيليون الشرقيون من جهة، وهم اسماعيلية بلاد فارس وكان مركزهم الرئيسي في قلعة ألموت... ومن جهة ثانية فهناك الإسماعيليون الغربيون (أي إسماعيلية مصر واليمن)"[1] الإسماعيلية الشرقية، إسماعيلية إيران التي يطق عليها "الشهرستاني" أصحاب الدعوة الجديدة، تأسست على يد "حسن الصباح" ت 518هـ، بعد رجوعه من مصر وذلك مساندة منه للشرعية الإمامية المغتصبة، إمامة "نزار بن المستنصر" ت488هـ والذي حولت الإمامة عنه إلى أخيه الأصغر "المستعلي" ت 495هـ، بفعل صراعات قوى داخل السلطة الفاطمية، وبذلك تم تجاوز النص والشرعية، وكما هو معلوم يستمد الإمام الشيعي الإسماعيلي شرعيته من نص التولية أي الوصية من سلطة الإمام القائم، وبذلك تأسست الدعوة الإسماعيلية النزارية كدعوة مستقلة عن القاهرة، اذ قام "الحسن الصباح" بصياغة أسسها الإيديولوجية بما يتوافق والمتغيرات الجديدة، وأبرز الأسس التي كان "لحسن الصباح" الفضل في إعادة صياغتها وتقديمها كعقيدة فعالة، مؤثرة ومهددة إيديولوجيا وسياسيا للوجود السني، عقيدة التعليم، "ولا تكمن قوة إعادة هذا التصريح –التصريح بالضرورة وجود الإمام المعصوم وضرورة التعلم منه– في محتواه كثيرا، ولكن في الطريقة التي تمت صياغتها بها؛ لقد تألف من قضايا معروضة كل واحدة منها مصاغة بحيث تشكل تسلسلا من البراهين التي تشرح بطريقة تراكمية العقل الإنساني وبالتالي الحاجة إلى معلم موثوق"،[2] وقد تعزز وجود هذه الدعوة، بالإضافة إلى نشاطها الدعوي، بإنشاء مستعمرات أو مناطق نفوذ في شكل حصون وقلاع مدسوسة كجيوب في أراضي الإمبراطورية السلجوقية، ولعل أشهر تلك القلاع، قلعة "ألموت" ومن هذه القلاع كان يخرج دعاة ودائيو الحركة المتحمسين جدا لدرجة الاستشهادية إلى مختلف مناطق نفوذ السلاجقة، خاصة الحواضر الكبيرة كبغداد، حيث طالت أيديهم كوادر وإطارات الدولة،[3] ولعل أبرزهم "نظام الملك" نفسه، وهؤلاء هم الذين بات اسمهم يعرف بالحشاشين، هذا الإسم المرعب الذي سيتطور مدلوله إلى "القتلة" في اللغات الأوروبية، وبغض النظر عن الحقيقة التاريخية لهذه الصورة، فإن الوجود الإسماعيلي في شكله الجديد وبخاصة عقيدة التعليم شكل تحديا حقيقيا للوجود السلجوقي كدولة سنية، تقدم نفسها كحامية للخلافة ومحيية للسنة، نقول هذا، ونحن نعلم أن المجال الحضاري الذي قامت فيه الدولة العباسية، اي المجال

---

[1] – كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 136.

[2] – ميتا ، فاروق الغزالي والإسماعيليون، ص 46.

[3] – تذكر كتب التاريخ، خاصة الكامل لأبن الأثير، ومراجع أخرى استندت عليه مثل "دولة السلاجقة " ل "علي الصلابي" أن اغتيالاتهم التي طالت إطارات الدولة وذوي المكانة فيها، كانت كثرة ومروعة، حيث تم اغتيال خلفتين وثمانية وزراء وإثنين وعشرين أميرا وعشرة آخرين مابين عالم وقاض.

الإيراني كان مجالا حاضنا للدعوة الشيعية وحاضنا للفلسفة الدينية الهرمسية، وكانت الحركة الإسماعيلية وبداية من القرن الثالث الهجري قد انخرطت في النشاط المعرفي مؤسسة لنفسها نسقا معرفيا يضم عناصر متعددة يونانية – فيتاغورثية جديدة، وأفلاطونية محدثة، وعلوم سرية وعناصر دينية قديمة، فشكلت رسائل "إخوان الصفا" مرجعا للحركة ليظهر على امتداد القرن الثالث، الرابع وحتى الخامس للهجرة منظرين للحركة الإسماعيلية كان أبرزهم وعلى الترتيب التاريخي "النسفي" و"أحمد بن حمدان الرازي" و"السجستاني" – ابو يعقوب إسحاق بن أحمد– ثم "السجزي" ف"حميد الدين الكرماني" إنتهاءا ب "ناصر خسرو" و"حسن الصباح" هذه الاسماء اللامعة وما أنتجته لصالح الدعوة الإسماعيلية، جعل من هذه الأخيرة ذات حضور فكري كبير في المشرق، في منطقة إيران بالتحديد يقابله تأثير سياسي محدود، في حين حققت الإسماعيلية نجاحا سياسيا في الغرب أي شمال إفريقيا ومصر ومحدودية في نشر مذهبها، فالأطر الاجتماعية للمعرفة في المشرق سمحت للإسماعيلية بالتوسع والانتشار الفكري والأيديولوجي، على عكس من الغرب حيث حققت نجاحا سياسيا دون أن توفق في نشر الدعوة والمذهب، وهذه مفارقة "من المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ الحركة الإسماعيلية والتي كان لها بدون شك أثر بالغ في تطورها ومصيرها، إن هذه الحركة نجحت سياسيا حيث فشلت فكريا، بينما حققت نجاحا فكريا حيث توالى فشلها السياسي"[(1)] ونضيف إلى ذلك أن بنية الدعوة الإسماعيلية تطورت إلى دعوة مرابطة بالمركز أي بعاصمة الدولة الفاطمية، "المهدية" ثم "القاهرة" وأخرى موجهة إلى المحيط الخارجي، فالدعوة المرابطة بالمركز يقوم على رأسها داعي الدعاة الذي هو بمقام وزير له صلاحيات إدارية ودينية، وكانت الدعوة في المركز نخبوية لم تعمل على التحويل المذهبي لرعايا الدولة، في حين الدعوة الموجهة إلى المحيط الخارجي، أراضي الدولة السلجوقية فكانت حركة شعبية تضم في صفوفها دعاة ملقنين بمبادئ المذهب وبيداغوجيته، يعملون سرا على استقطاب أكبر عدد ممكن من رعايا الدولة السلجوقية للحركة والولاء للإمام، " وليس هناك من مثال لها أفضل من الحركة التي يرأسها حسن الصباح فبعد عودته من مصر أمضى "حسن" ما يقرب من عقد من الزمن (473–483هـ) وهو يرتحل متجولا في أراضي الإمبراطورية السلجوقية، ولو أن ذلك كان في المناطق الغربية والشمالية من إيران بشكل أساسي، عاملا على حشد التأييد والولاء للدعوى "[(2)] وقبل التحول إلى الغزالي وموقفه منها ردا منه على تحدياتها الأيديولوجية والسياسية، لابد من تقديم العقيدة الجديدة على وجه الإجمال كما قدمها "حسن الصباح" بالاعتماد على "الشهرستاني"، إذ لم يبق ما كتبه "حسن الصباح" عن هذه العقيدة، ولا يوجد إلا

[(1)] – الجابري ، محمد عابد ، العقل السياسي الغربي، ص 268.

[(2)] – ميتا ، فاروق ، الغزالي والإسماعيليون، ص 44.

"المشتظهري" و"الملل والنحل" كآثار مكتوبة حفظت لنا أسس هذه العقيدة، "والشهرستاني" يذكر أن "حسن الصباح" كتب تلك العقيدة بالعجمية الفارسية، وقام هو بتعريبها ذاكرا أنها مصاغة في أربعة فصول، اي أربع مقدمات، ولأنه لا يمكن نقلها هنا كما جاءت لطولها فإننا نلخصها على هيأة قضايا كما يلي:

- **معرفة الباري تعالى إنما تتم بمعلم لا بعقل ونظر**
- **والمعلم صادق ومعصوم؛**
- **الاحتياج إلى المعلم توجب معرفته ثم الظفر به ثم التعلم منه؛**
- **نحتاج في معرفة الباري تعالى إلى المعلم الصادق الذي يجب تعيينه وتشخيصه ثم التعلم منه لينتهي إلى ما يعتبر في عقيدة الإسماعيليين معيارا للحق والحقيقة « ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة، وعلامة الباطل هي الكثرة، وأن الوحدة مع التعليم والكثرة مع الرأي، والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الإمام، والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم" [1]**

وكان الغزالي في "المستظهري" قد صاغ هذه الفصول الأربعة إلى ثمانية مقدمات مرتبة ترتيبا منطقيا تنتهي بنتيجة لازمة، هي تسمية الإمام والإشارة إليه بأنه "النازل بمصر" أي الخليفة الفاطمي، وقد لجأنا إلى "الشهرستاني" في التعرف على هذه العقيدة لأنها مختزلة ولأنها ترجمة لما يعتقد أن "حسن الصباح" قد كتبها، ومهما يكن فإن هذه العقيدة، أي عقيدة التعليم "تنص على ضرورة التعلم من المعلم المعصوم، والذي هو حي وقائم، فيجب تعيينه ثم التعلم منه، وهكذا، وعلى الصعيد المعرفي "تبطل المعرفة بالعقل والنظر أو على الأقل الإقرار بمحدوديتها، وهذا هدم لمصادر وأدوات المعرفة التي يأخذ منها ويتوسل بها العلماء في الجهة السنية، وعلى الصعيد السياسي يبطل القول بشرعية مؤسسة الخلافة، ومن خلال ذلك، تبطل شرعية أية خليفة سني بما في ذلك طبعا "المستظهر بالله" حيث ان الإمام الشرعي ، هو الإمام المعصوم الحي الذي يمثل امتدادا كريزماتيا لسلطة النبي، وهنا نصل إلى بؤرة الصراع والتعاند بين رؤيتين، رؤية سنية للمعرفة والسلطة يمثلها العالم السني، الغزالي، والرؤية الشيعية الإسماعيلية ويمثلها الداعي الإسماعيلي – "حسن الصباح"– وكما اسلفنا لتونا بصيغة موجزة تتمثل تحديات عقيدة التعليم في تهديدها لشرعية الوجود السني برمته، إن على المستوى المعرفي، وإن على المستوى السياسي، فعلى الصعيد السياسي قدمت هذه العقيدة نموذجا لسلطة الإمام المعصوم، بتقديمها لمفهوم مستمر في التاريخ غير منقطع عن الأصل، محايث للواقع والأحداث من خلال وجود إمام الزمان الحي الذي يمثل امتدادا لسلطة النبي، ليصبح بذلك الإمام الإسماعيلي معاصر لكل جيل وأمة، من حضوره الكاريزماتي الملهم

---

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 207.

تستمد هويتها واستمراريتها ووحدتها، يقابل هذا الموقف الرؤية السنية والمرتبطة بعصمة النبي الواقعة في الماضي، والتي بقاؤها واستمرارها في الزمن يقع على عهدة الاجتهاد الفقهي الذي لا يفيد إلا الظن التعدد والاختلاف، مما يشكل ضربا لشرعية مؤسسة الخلافة السنية منذ أن وجدت، وعلى الصعيد المعرفي، حضور الإمام يلزم عنه حضور العلم المعصوم، المأخوذ عنه باعتباره المصدر المطلق للتعليم، أي للحق واليقين، وهذا هدم لشرعية وجود العلماء باعتبارهم يمارسون النظر والاجتهاد والذي لا يكرس إلا الظن والاختلاف؛ وهكذا شكلت حركة "حسن الصباح" تهديدا إيديولوجيا قبل أن يكون تهديدا سياسيا وحركيا، وقد عبر الوزير "نظام الملك" في كتابه "سياسة – نامه" عن هذا التهديد حيث "خص قسما كاملا منه للتشهير بالوجود الإسماعيلي داخل الأراضي السلجوقية، مشيرا إليهم باسم الباطنية"،[1] كما عبر عن هذا التهديد الخليفة نفسه وذلك بأن اصدار أمرا للغزالي بتصنيف كتاب للرد على التهديد الإسماعيلي الباطني، الذي يكون قد بدأ بصفة جدية منذ استيلاء "حسن الصباح" على قلعة "ألموت" في سنة 483هـ، وبعد هذا التاريخ بسنة واحدة أصبح الغزالي أستاذا في النظامية –484هـ– وبعد عام واحد من تنصيبه كأستاذ بالنظامية أي في سنة 485هـ اغتيل "نظام الملك" وفي نفس السنة توفي السلطان السلجوقي "ملكشاه " لتدخل الأسرة السلجوقية في حرب أهلية على السلطة كما مر، وفي خضم ذلك وتحديدا سنة 487هـ اعتلى المستظهر الشاب كرسي الخلافة، وهي نفس السنة أو بعدها بقليل التي كتب فها الغزالي "المستظهر" وقبل ذلك بقليل كتب "المقاصد" و"التهافت" وبعد ذلك بسنة – 488هـ– سيغادر الغزالي بغداد. لقد تضعضعت السلطة السلجوقية بتأثير الحرب الأهلية والتهديد الإسماعيلي وكذا التهديد الخارجي، وهذا يعني عمليا ضعف السلطة السلجوقية صاحبة الشركة والحاملة لمشروع الإحياء السني، ونتيجة لذلك ضعفت الخلافة العباسية. تلكم هي الملابسات التاريخية التي كتب فيها الغزالي نص "المستظهري"، ومن ثم سيمثل هذا النص موقفا لعالم يتمثل نفسه كعالم مجدد، وبالتالي فإن موقفه سيمثل موقفا كليا جامعا لمواقف العلماء في الجهة السنية، حول إشكالية السلطة ومسألتها الجوهرية مسألة الشرعية، وإشكالية المعرفة من خلال قيمة النظر العقلي – القياس– وقيمة الإجماع وحدود التأويل ومن ثم مكانة العلماء ودورهم، نضيف إلى ذاك إشكالية التراث المروي، هذه هي الإشكاليات الجوهرية التي أنتجت نص "المستظهري" وموقف الغزالي هو موقف رجل علم يمثل الرؤية السنية من هذه القضايا، مع الاحتفاظ طبعا بالاختلافات في التفاصيل من هذا المجتهد أو ذاك.

2. بنية نص "المستظهري" فصول للفضائح، وأخرى للفضائل:

[1] – ميتا ، فاروق ، الغزالي والإسماعيليون، ص 45.

نضطر مرة أخرى للاستدراك، استدراك أن الغزالي صنف كتبا عديدة لنقد الباطنية، ويذكر في "المنقذ" المصنفات التالية على الترتيب الذي ذكره: "المستظهري"، "حجة الحق"، "مفصل الخلاف"، "الدرج"، "القسطاس المستقيم" ويضيف الدارسون إلى ذلك مصنفه "قواسم الباطنية" الذي لم يذكره في "المنقذ" ولعله كتبه بعده، وقد ضاع من هذه المصنفات، كتاب "الدرج" و"حجة الحق" ولكن يبقى كتابه "المستظهري" النص الكامل شكلا ومضمونا في عرض أفكار الإسماعيلية ونقدها، وفي إظهار مقابل ذلك الأطروحة السنية لمسألة السلطة والمعرفة، من شرعية الخلافة ومكانة العلماء وما يقوم على ضفاف هذه المسائل المركزية من مسائل شكلت الأسئلة المركزية التي قام عليها الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط.

يتكون الكتاب من عشرة أبواب، ثمانية منها كرست "لفضح الباطنية" وفصلين لإظهار "الفضائل المستظهرية"، إضافة إلى خطبة الكتاب التي نبدأ بها، لا بسبب وقوعها في البداية، بل لاحتوائها على بواعث تصنيف "المستظهري" ومقاصد الغزالي من تصنيفه، وهذا تقليد في الكتابة كان قد ترسخ لدى علماء الإسلام في العصر الوسيط ينم عن تنامي وعي حاد بمسؤولية الكتابة، وعادة ما تكون تلك الخطبة مدبجة بإطار من القيم الدينية التي هي بمثابة إجازة مرور بواسطتها تكتسب شرعية الكلام، وذلك إتماما لشروط الاعتراف به كخطاب مهيأ للتداول كما حددها "بورديو"، وكذلك كان يفعل الغزالي ، وكذلك فعل في "المستظهري" من خلال إظهار التقوى والاعتراف بفضل الله لهدايته لطريق الحق مما يوجب شكره وإعلان الولاء له ولمعتقده ولخليفته على الأرض، مجسدا كل هذه القيم، اي قيم التقوى والشكر والولاء من خلال فعل الكتابة كواجب مقدس، بل كخدمة تجاه من يعتبره رمزا للأمة وذلك بإظهار فضائله وفضح أعدائه – أي الباطنية– ليقوم بعد ذلك ببيان محتوى "المستظهري" وذلك يعرض أبوابه العشرة وبواعث تصنيفه للكتاب، وقد حرصنا على نقل بعض مقاطع الكتاب لكي نلفت الانتباه إلى لغة الغزالي وهي تكرس صورة الخليفة العباسي التي كانت قد رسخت وثبتت منذ مرحلة الدعوة، وهي صورة كما أسلفنا في فصول سابقة مستوحاة من "ميثولوجيا الإمامة" والتي عمل خلفاء بني العباس على تثبيتا وتسويقها بمعية ومساندة العلماء، وسيتضح من خلال لغة المستظهري بأنها صورة تماثل صورة الإمام الشيعي، بل تتجاوزه في الفصلين التاسع والعاشر عندما يصبح الخليفة تجسدا للإرادة الإلهية، في المقابل تحدد لغة الغزالي مكانته "كعالم خادم"، يقول الغزالي: "فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها"،[1] هذه الفقرة على "قصرها" تفصح لنا عن طموح "غزالي بغداد"، كعالم يضع كل إمكانيته لخدمة "المواقف المقدسة

[1] –الغزالي، فضائح الباطنية، ص 2.

النبوية الإمامية المستظهرية"، وقبل حسمه في تصنيف الكتاب يخبرنا الغزالي عن "تحيره" في "تعيين العلم الذي اقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف"[1] إلى أن صدرت أوامر الخليفة إليه "بتصنيف كتاب" في علم الدين أفضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة ، وأجني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار الفيول والزلفة حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية يشتمل على الكشف عن بدعهم وظلالهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم، وإيضاح إغوائهم في تلبيسهم وخداعهم، وانسلالهم عن رقبة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم، وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم"،[2] وقد كان الغزالي في "المنقذ" قد أشار كذلك إلى أن تصنيف "المستظهري" كان مسارعة منه إلى تنفيذ أوامر الخليفة الجازمة حيث يقول: "ثم اتفق أن ورد علي أمر جازم من حضره الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم"،[3] وفي "المستظهري" يسارع الغزالي إلى تقديم مبررات هذه الاستجابة والتي يقدمها على النحو التالي:

1. **مبرر من جهة "الآمر" الخليفة كزعيم للأمة، والتي طاعته واجب ديني.**
2. **مبرر من جهة "المأمور به" أي الدفاع عن الدين؛**
3. **مبرر من جهة "المأمور نفسه" أي الغزالي، حيث كان هذا الأمر تشريف له على أساس أنه حظي به من بين كل العلماء، ليقوم به كفرض عين إذ رأى نفسه مؤهلا لذلك تحديدا في مجال قواعد العقائد، لما يمتلكه من مؤهلات وقدرات معرفية وحجاجية نتيجة تضلعه في العلوم الفلسفية خاصة المنطق، وهي الأدوات التي كانت قد حصلها أثناء مقامه ببغداد كما مر معنا، إدراكا منه أنها الأدوات التي بواسطتها يجابه الباطنية.**

ولذلك هي تمثل حاجة ضرورية للسلطة في حربها ضد الإسماعيلية، هذه الإمكانيات المعرفية الحجاجية يشك الغزالي انعقادها لغيره من العلماء والفقهاء، مما يؤكد ما ذهبنا إليه آنفا من أن الغزالي قد اكتملت صورته أمام ذاته كعالم يقف على رأس المائة الخامسة كمجدد ومحي لعلوم الدين، يقول: " وكيف لا أسارع إليه؟ وإن لاحظت جانب الآمر ألفيته أمرا مبلغه زعيم الأمة وشرف الدين، ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين، وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين، إذ قال الله تعالى "﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ وإذا التفت إلى المأمور به فهو ذب عن الحق المبين ونضال

---

[1] –المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[2] –المرجع السابق، ص 3/2.

[3] –الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 598.

دون حجة الدين، وقطع دابر الملحدين، وإن رجعت إلى نفسي، وقد شرفت بالخطاب به من بين سائر العالمين، رأيت المسارعة إلى الإذعان والامتثال في حقي من فروض الأعيان، إذ يقل على ظهر البسيطة من يشغل في قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى يافع القطع والاستيقان، فإنه الخطب الجسيم والأمر العظيم الذي تشغل به بضاعة الفقهاء، ولا يضطلع بأركانه إ لا من تخصص بالمعضلة الزباء، لما نجم في أصول الديانات من الأهواء، واختلط بمسائل الأوائل من الفلاسفة الحكماء، فمن بواطن غيهم كان استمداد هؤلاء فإنهم بين مذاهب ثنوية والفلاسفة يترددون وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون".[1] لقد نقلنا هذه الفقرة على طولها لاحتوائها على المبررات التي دعته لتصنيف المستظهري أولا، ولأن الغزالي يحدد فيها موقعه كعالم متميز بالقياس إلى بقية العلماء وبالقياس إلى سلطة الخليفة مما يبرر التزاماته تجاهها، وثالثا لأن هذه الفقرة تحدد لنا الصلة التي بين الفلسفة والإسماعيلية الأمر الذي يفسر مجهود الغزالي في تحصيل الفلسفة والتأليف فيها ثم نقدها، مؤكدين بذلك النتائج التي توصلنا إليها في المبحثين الساقين.

في الباب الأول الذي عنوانه " في الاعراب عن المنهج الذي استنهجته في هذا الكتاب" يصرح الغزالي بالمنهج الذي سيتوسل به لتحقيق مقاصده ومآربه، حيث ارتأى أن يسلك "المسلك المعتمد بين الطرفين، ولا أخلي الكتاب من أمور برهانية، يتفطن إليها المحققون، ولا من كلمات إقناعية يستفيد منها المتوهمون، فإن الحاجة إلى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام وشاملة جميع الطبقات من أهل الإسلام"[2] الكتاب موجه إلى الخاصة والعامة ، وقد حدد الغزالي حاجة كل فئة فعمل على تحقيقها وذلك بأن سلك مسلكا يصل به إلى الخاصة والعامة، واستنهاج هكذا منهج ينم عن عقلانية استراتيجية قائمة على وعيه بمكانته كعالم له أدوار تبدأ بالدور التوعوي لعامة المسلمين من مخاطر الإسماعيلية واستراتيجيتها في الإقناع، فالحرب الدعائية التي تخوضها الإسماعيلية إنما تتم في أوساط والعامة، لذا وجب القيام بعمل وقائي يقتضي مخاطبتهم بكلمات إقناعية يستفيد منها المتوهمون منهم على حد تعبيره، وتشمل كذلك فئة العلماء أو من أسماهم بالمحققين، والذين هم في حاجة إلى الأمور البرهانية على بطلان عقيدة التعليم مؤكدا بهذا وكما أسلفنا على شعوره بالتفرد على بقية العلماء إذ يخوض معتركا لم يسبق للعلماء والفقهاء أن خاضوه. وقد أكد الغزالي على هذه الاستراتيجية في كتابه "القسطاس المستقيم" وهو من الكتب التي صنفها ردا على الباطنية، حيث عنده "الناس ثلاثة أصناف عوام وهم أهل السلامة، البله وهم أهل الجنة، وخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة ويتولد بينهم طائفة من أهل الجدل

---

[1] –الغزالي، فضائح الباطنية، صص 3،4.

[2] –المرجع ذاته، ص 8.

والشغب فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة... فأدعو هؤلاء –العوام–إلى الله بالموعظة كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة وأدعو أهل الشغب بالمجادلة".[1]

بعد خطبة الكتاب والتي عرض فيها مبررات تصنيفه الكتاب وفي الباب الأول الذي هو بمثابة فصل منهجي عارضا فيه المنهج والأسلوب والجمهور المستهدف، يشرع الغزالي بداية من الباب الثاني وحتى الباب الخامس في مهمة "فضح" الباطنية مخضعا أسلوبه إلى معايير ومقاييس أدبيات الفرق، الملل والنحل، والقائمة على تصنيف وتسمية الفرق وعرض دعاويها والحكم عليها من حث قربها أو بعدها من "الفرقة الناجية" وهذه الأدبيات نشأت وترسخت منذ أن وضع "أبو حسن الأشعري" مصنفه "مقالات الإسلاميين" لتأخذ منحى تطوري في شكل أحكام عقائدية على المذاهب، الأفكار والرجال مع البغدادي ت429هـ- في " الفرق بين الفرق " وصولا إلى "الشهرستاني" وكتابه "لملل والنحل" وبذلك تصبح هذه الأدبيات "علامة مسجلة" باسم العقيدة الأشعرية والمذهب الشافعي، خصوصا لتتمأسس هذه "العلامة المسجلة" بإنشاء النظاميات كمدارس لتعليم ونشر المذهب الأشعري، و الشافعي، ولكننا نسجل كذلك أن نص "المستظهري" بقي متميزا عن أدبيات الفرق من حيث اتساع المجال الذي استهدفه ومن حيث الإشكاليات التي أثارها ومن ثم النتائج. وبالعودة إلى محتوى هذه الأبواب – الثاني، الثالث، الرابع والخامس- يدشن الغزالي الباب الثاني بالتعرض للتسميات العشر المرتبطة بالباطنية مع التركيز على تسمية "التعليمية" أو "أهل التعليم" على ان التسمية الأساسية تظل "الباطنية" فهي تسمية تقع تحت ظلها بقية التسميات وكأنها جنس عام، وعلى امتداد هذه الابواب تجري عملية "فضح" الباطنية بإبراز منطلقاتها ونواياها من حيث أنها:

- منظمة أو جبهة تتكون من كل المناوئين والطامعين في السلطة
- بدعة، سواء على المستوى العقائدي – أصول الدين–أو على المستوى الشرعي
- فرقة متهافتة ومتناقضة.

وببلاغة مؤثرة وأخاذة، يلج الغزالي إلى "فضح" العمل الدعائي الإسماعيلي مركزا على عملية تبليغ المذهب واستراتيجيات الإقناع والتأثير ثم عملية تحويل العامة إلى المذهب من خلال ما أسماه "بالحيل التسع": الزرق والتفرس، التشكيك، التعليق، الربط، التدليس، التلبيس، الخلع، السلخ، وهذه الحيل يقع في شراكها فآت لها قابلية الوقوع تحت تأثير الداعية الإسماعيلية، وقد قام الغزالي على عادته وديدنه بتصنيف هذه الفآت إلى ثمانية أصناف، يضيف المجال هنا بذكرهم. وفي الباب الرابع يتعرض إلى فساد اعتقاد الإسماعيلية المتأتي من فساد الطريقة وذلك من خلال تحليل عنوان الباب " في نقل مذهبهم جملة

[1] –الغزالي، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الغزالي،صص 203/202.

وتفصيلا"، وخلال ذلك يتعرض لاعتقاداتهم في مسألة الألوهية، النبوة، القيامة، البعث، الإمامة، وصلة هذه الاعتقادات بالفلسفة، وهنا يثير الغزالي إشكالية التأويل وحدوده مناقشا إياها في الباب الخامس الذي يصبح موضوعه عرض ونقد أضاف تأويلات الإسماعيلية "تأويلات النصوص وتأويلات الأعداد، والتي لا تخضع في تقديره لأي معيار أو قاعدة، إنها فوضى فكرية مدمرة، على أن ما يمثل مركز ثقل نص "المستظهري" في اعتقادنا هو الباب السادس والذي خصصه لـ "الكشف عن تلبيساتهم الني زرقوها بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العقلي وإثبات وجوب التعليم من الإمام المعصوم"،[1] فبالإضافة إلى أنه أطول باب في الكتاب، يكثف فيه الغزالي مهاراته الحجاجية لعلمه بأن موضوعه يشكل رهانا عليه كسبه والذي يتمثل في إبطال عقيدة التعليم وإثبات النظر، من حيث أن عقيدة التعليم وكما أسلفنا في المطلب السابق شكلت تهديدا أيديولوجيا وسياسيا لدولة الخلافة وسلطتها السلجوقية، وكذا السلطة العلماء ومكانتهم، ومن ثم تهديد الأسس التي تبرر وجود أهل السنة والجماعة ككيان تاريخي، عقائدي معرفي وسياسي، وكعادته يقدم الغزالي المقدمات التي تقوم عليها عقيدة التعليم، وهي عنده ثمانية وهي نفسيها التي عرضها الشهرستاني فيما بعد في "الفصول الأربعة" يرتب الغزالي تلك المقدمات ترتيبا منطقيا تنتهي آخرها بتسمية الإمام المعصوم على أنه "النازل بمصر" ولا جدوى من إعادة فحوى عقدة التعليم، ولكن الجدوى في مجادلة الغزالي لهذه العقيدة وما يقترحه الغزالي من بدائل، فهو بعد أن يقوم بعرض عقيدة التعليم يشرع في تفنيدها مستخدما منهجا يقوم على طريقتين، الأولى: عامة تكشف عن تناقضات عقيدة التعليم على وجه الإجمال، أما الثانية: فهي ذات طبيعة استقرائية أو لنقل تفصيلية، أي المعالجة النقدية والجدالية لكل مقدمة على حدى، باستخدام الجدل، طريقة الإبطال والاعتراض والتحقيق،[2] وبؤرة اعتراضه وتفنيده لعقيدة العليم إنما تقع في مسألة النظر التي تبطلها عقيدة التعليم وبإبطالها يبطل التحقيق في المرويات، ويبطل الاجتهاد باعتباره تدخلا عقليا في هذه المرويات، وبالتالي يبطل عمل العلماء، فبعد أن يفند أطروحة الأخذ عن المعلم المعصوم، يقدم النظر على أنه أداة ومنهج حيادي لتحصيل العلم، وهذا لا يعني إلا القياس المنطقي وصفة الحياد التي حملها على القياس المنطقي ظل يؤكد عليها منذ كتابه المقاصد وانتهاءا بآخر كتبه المنطقية وهي إحدى مبررات إدماجه في الشرعيات كما سبق وأن شرحنا، وهكذا، وبعد أن يعين أداة و منهج العلم النظري، أي المنطق، يتخذ من العلم موضوعا للتحليل، مصنفا إياه إلى علم حاصل بالسماع وهذا ليس في حاجة إلى نظر، وإلى علم عقلي

[1] —الغزالي، فضائح الباطنية، ص 73.

[2] — هذا تمرين عملي على استخدام المنطق، الجانب الجدلي منه في نقد الفلاسفة والإسماعيلية، حيث أن طريقة الإبطال تسعى إلى البرهنة على عدم صحة القضية والمعارضة هي مقارعة الغلط بالغلط وتهدف الطريقة الثانية إلى تصنيف القضية من حيث وجهتها الشرعية.

نظري في حاجة إلى معلم منبه مرشد لا معلم معصوم، ثم العلوم الدينية – الشرعية – وهذه مجالها الظن لا اليقين، هذا التصنيف يتيح تحديد مجالات النظر وضرورته فيها ومجالات التعلم، فالمجال الأول، مجال الرواية والسماع هو مجال التعلم ، ولكن لا من الإمام المعصوم ولكن من النبي المعصوم، ومع ذلك فالنظر في هذا المجال فائدته المتمثلة في فحص الروايات، متواترها وآحادها، فيكون العلم إما يقينيا أو ظنيا، نعم هناك تعليم، ولكن عن النبي المعصوم، وفحص الرواية فيما إذا كانت متواترة أو صادرة عن آحاد، وتعيين تبعا لذلك صفة العلم الناتج عن ذلك بكونه يقينا أو ظنا هي إحدى صلاحيات مهنة العالم في الإسلام السني، أما في المجال الثاني، مجال النظر العقلي، كعلم الكلام وعلمي الهندسة والحساب، وهي علوم يعلم فيها المتعلم النظر من معلم، الا أن المعلم هنا مجرد وسيط بين العلم وطالبه وهو معلم يخطأ ويصيب، وعندما يصيب المتعلم مأربه من معلمه، يتجاوزه إلى غيره فالتعليم هنا يقوم على إتباع المعلم وتقليده، وهنا لابد أن نقف عند مفهوم التقليد عند الغزالي وعلاقته بالسلطة المعرفية، فالتقليد كإتباع، إما أن يكون تقليد سلبي أو إيجابي، هذا الأخير يحصل عند تتبع الأوليات أو مبادئ الاعتقاد الديني كما هي ثابتة في النص (القرآن والسنة) وعلى هذا تكون معرفة الرجال بالحق لا العكس، وهو تقليد يتيح للمقلد مجالا للكشف والنظر، في مقابل ذلك التقليد السلبي، التقليد الذي تمارسه المذاهب والعقائد انطلاقا من تقليد الرجال، فسلطة المعرفة "تكون بالتقليد سواء تعلق الأمر بالمعرفة الباطلة أو المعرفة الحقة؛ فإن أبا حامد يساجل ضد التقليد (السلبي) الذي تسود به المعتقدات الباطلة وبه تمارس سلطتها، ويمجد التقليد (الإيجابي) الذي يفرضه "الحق المقدس". إن صاحب "المنقذ"، إذن لا يرفض التقليد بصورة مطلقة بل يستبدل تقليدا بتقليد وينبذ واحد ليثبت آخر... وهذا التقليد الذي يثبته سيتخذه أساسا لسلطة الحقيقة التي يتبناها"،[1] أما في المجال الثالث، المجال الفقهي والشرعي، كمجال يعتمد النص المعتمد على السماع وهو مجال الظن نظرا لعدم إمكانية تواتر كل ما يروى عن الرسل، ولكنه وكما أسلفنا مجال يستفيد من النظر في تمحيص الخبر، متواترا أو أحاد – ولأن النص محدود، والواقع والتاريخ غير محدودين فإن اللجوء إلى النظر في شكل اجتهاد الرأي لا مناص منه وهكذا يقتنص الغزالي دورا آخر للعلماء باعتبارهم "دعاة محمد"[2] لا دعاة الإمام المعصوم، هذه هي إذن الخطوط العريضة لأطروحة الغزالي المثبتة للنظر المفندة للتعليم والتي يمكن إجمالها إلى ثلاثة مهمات رئيسية: " تعريف استقلالية

---

(1) – الانتصار، عبد المجيد، المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي، ص 70.

(2) –الغزالي، فضائح الباطنية، ص 96.

النظر، بناء ودمج استخدام النظر، تأسيس قاعدة إعتماد المرء على معلم معصوم (أي النبي محمد وليس الإمام الإسماعيلي)". [1]

الغزالي وهو يتجه نحو البابين التاسع والعاشر، فصلي السياسة والإمامة يكشف في الفصلين السابع والثامن الدلالة السياسية من موقعه كعالم فقيه، ينقد في الفصل السابع الأساس الذي يقوم عليه "الادعاء بالإمامة الإسماعيلية" أي نقد القول بالتعيين، أما في الباب الثامن، فهو باب إصدار الأحكام الشرعية على الإسماعيلية، باب عنوانه بقول كل شيء " في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدم " [2] في هذا الباب الذي يلبس فيه الغزالي عبادة الفقيه، كما كان لبسها وهو يبدع ويكفر منتحلي الفلسفة، حيث يضع سلما من الأحكام الصاعدة من الأدنى إلى الأعلى من التخطيء إلى التظليل إلى التبديع إلى التفسيق إلى التفكير. هذا الحكم الأخير مخرج من الملة مبيح لسفك الدم، في كتابه "فيصل التفرقة" يحدد الغزالي ما يسميه "العلامة الصحيحة" الدالة على التكفير فيقول: " الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به"[3] وهذه "العلامة الصحيحة" كان قد أثبتها الغزالي في الباب الرابع الذي تناول فيه كما عرضنا المسائل الاعتقادية والتي يرى أنهم استقوها من الفلاسفة، وان هذه الاعتقادات تتماهى مع اعتقادات الفلاسفة الذين سبق وأن كفرهم في "التهافت"، وإن الغزالي يعود في هذا الباب إلى إثبات أن "العلامة الصحيحة" على كفرهم هو وتكذيبهم الرسول، وأن مختلف أقوالهم عن الله وصفاته والنبوة والبعث والمعاد ليس تأويلا بل تكذيبا، "فوصف الجنة والنار جرى بألفاظ صريحة لا يتمارى فيها ولا يستراب، فالمصير إلى ما أشار إليه هذا القائل تكذيب وليس تأويل"،[4] بهذه الفتوى التي كانت تتويجا لنقاش وتحليل فكريين مع الإسماعيلية، فضي الأمر من قبل "سلطة الفتوى" كما قضي الأمر وحسم قبل ذلك بقرارات سياسية لصالح "خلق القرآن" ثم لصالح "إحياء السنة" ثم "الاعتقاد القادري" ثم "مؤسسة الفقه والكلام والتصوف في إطار مشروع "الإحياء السني" في النظاميات والتي عن طريق واحد من ألمع منتسبيها تعلما وتدريسا يفتي بتكفير الإسماعيلية ومنتحلي الفلسفة في الإسلام ويقضى بإخراجهم من ملة الإسلام.

بهذه الفتوى يطوي الغزالي صفحة بل صفحات "الفضائح" ليفتح صفحة "الفضائل"، فضائل المستظهرية في البابين التاسع والعاشر، ومرة أخرى يعلن الغزالي وعبر عنوان الباب التاسع، مقصده المتمثل "في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا

---

[1] – ميتا ، فاروق ، الغزالي والإسماعيليون، ص 90.

[2] –الغزالي، فضائح الباطنية، ص 147.

[3] –الغزالي، فيصل التفرقة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 239.

[4] –الغزالي، فضائح الباطنية، ص 153.

هذا، هو الإمام المستظهر بالله" هذا العنوان، نص يختزل متن هذا الباب من خلال ترصيص المفاهيم المحملة بالدلالة السياسية والشرعية والتي لا يعمل الغزالي إلا على تحليلها وتحديد موقفه منها كإشكاليات وفق الصفة التالية.

1. البراهين الشرعية: تتأس شرعية تولي المستظهر الخلافة من الشرع.
2. الإمام: يستخدم الغزالي هذا المفهوم بشكل مكثف كصفة ينعت بها المستظهر وهو مفهوم قد احتكره الشيعة منذ أن قامت نظريتهم في الخلافة والإمامة، ويبرر هذا الاستخدام المكثف لهذا المفهوم اعتبارات عدة:

1. تاريخية: الدعوة العباسية فخلافتها نشأت في خضم الدعوة للإمام الرضا من آل البيت ولوظائف إيديولوجية تم الاحتفاظ به ، فبقى مستمرا.
2. سيمونتيكية : اقتناص الدلالة الجامعة لهذا المصطلح من حيث جمعه بين الوظيفة السياسية والوظيفة الدينية التي تجمع في طياتها ما هو معرفي، شرعي وأخلاقي، وهذا ما يعطى لهذا المفهوم هالة كاريزماتية مؤثرة، هذا الفعل السيمونتيكي يهدف إلى مزاحمة الشيعة عليه وكسر الاحتكار الممارس عليه.
3. القائم بالحق: للدلالة على الشرعية المتأتية من حيث المصدر وكذا الممارسة، بمعنى أن الخليفة المستظهر شرعي لأنه تبوأ مقعد الخلافة بالاستناد على القواعد الشرعية ولأنه يحوز على كل شروط الإمامة كما تواضعت عليها الأمة عبر تجربتها التاريخية وكما وضعها منظروا السياسة الشرعية.
4. واجب الطاعة: كنتيجة لازمة عن الشرعية، حث تصبح الطاعة من قبل الأمة واجب ديني وعقلي وهي الحالة المثالية في النظرية السياسية السنية والتي تقابل حالة الفتنة والفوضى.
5. المستظهر بالله: الخليفة العباسي الشاب–تولى الخلافة وعمره 16 سنة–المتولي للخلافة بضفة شرعية والذي يجب طاعته لأنه الإمام الحق في عصرنا 487–512هـ لا "الإمام النازل بمصر" كما تدعي الإسماعيلية، وكرد على القائلين بعدم وجود شخص حائز على المؤهلات والشروط التي تمكنه من الإمامة.

تندمج هذه المفاهيم والإشكاليات ضمن ما يسمى "السياسة الشرعية" إذ يمكن اعتبار الباب التاسع تمرين عملي من قبل الغزالي على القواعد النظرية التي أرساها "الماوردي" في "الأحكام السلطانية" وإنزالها منزل الاختبار، اختبار وتبرير حالة محددة ومعطاة من التاريخ السياسي لأهل السنة والجماعة، ولكنها حالة تكررت واستمرت بعد ذلك مما يجعل من "النظرية السياسية في الواقع سوى عقلنة لتاريخ الأمة، فليس هناك من نظرية دون أسبقيات، وكل نسيج التفسير المفروض للمصادر هو تبرير لاحق

للأسبقيات التي جرى التصديق عليها بالإجماع "[1] "فالأحكام السلطانية" والنصوص التي جاءت بعدها بعناوين شتى، إنما حاولت إضفاء المعقولية والشرعية على تاريخ وواقع سياسيين خضعا لمنطق القوة والعنف السياسي، تاريخ انحدر سريعا وظل ينحدر ويبتعد عن النموذج المثالي للإمامة، نموذج المدينة، لذا كان التنظير في أدبيات السياسة الشرعية تنظير يتراوح بين النموذج المثالي والواقعية السياسية والمسافة الشاسعة التي تقع بينهما، إنما كانت تردم ببلاغة الخطاب والقدرة على التأويل والتبرير، والهدف هو المحافظة على الواقع، هذا الواقع وإن كان بعيدا عن النموذج التاريخي، يبقى أحسن من احتمال خلو الزمان من الإمام والسلطان القاهر فينفرط عقد الأمة لصالح الفوضى، الفتنة والعدو، ويمارس الغزالي هذه المهمة في "المستظهري" حيث كان عليه تبرير شرعية خلافة المستظهر خاصة، وتبرير شرعية وجود وضرورة مؤسسة الخلافة السنية ووظيفتها السياسية والرمزية بصفة عامة، وهكذا يذهب الغزالي إلى القول بأن المستظهر يستمد شرعيته من الشرع نفسه، وتقوم هذه الشرعية على دعوى ضرورة وجود إمام سني في كل زمان للاضطلاع بالتزامات الخلافة من حيث أن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوية في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"،[2] ووجود الإمام يعطي الشرعية لغيره في سلم المسؤولية بدءا من السلطان صاحب الشوكة وذلك "بعقد تفويض" كما يسميه الماوردي، فالولاة فالفقهاء والعلماء. والإمام الذي يحوز على شروط الإمامة هو "المستظهر" الذي وجبت طاعته ويضم هذه القضية إطار من التبرير الشرعي، إجماع الأمة التي لا تجتمع على ظلال لتصبح عصمتها في مقابل عصمة " الإمام المعصوم"، ثم الاختيار ، اختيار أصحاب الحل والعقد وهذا في مقابل "التعيين"، وعند هذه النقطة، أي الاختيار تبلغ بلاغة الخطاب ذروتها في القدرة على التأويل والتبرير، حيث تصبح التجربة التاريخية للأمة المستند والمبرر، إذ تم اختيار إمام مباشرة عقب وفاة الرسول صلى الله عله وسلم، وهذا الإجماع قد خالفه الإسماعيليون، وهم لا يحوزون عليه من حيث العدد ناهيك عن معناه الشرعي، ومهما يكن فإن الإسماعيليين مبعدين مسبقا من اية شرعية سياسية، كونهم مستبعدين أصلا من ملة الإسلام بعد تكفيرهم، فمن شروط الإمام سلامة الدين والاعتقاد وهؤلاء قد تبن فساد دينهم واعتقادهم بتكذيبهم بما أتى به الرسول، التعيين بالنص شرعية فاسدة، لأن النص القاضي بالتعيين لا يقوم على رواية متواترة ليبقى الاختيار هو المصدر الوحيد لإنعقاد الإمامة، وتبلغ عملية التبرير ذروتها على مستوى طريقة الاختيار، بحيث ينحدر الاختيار من الإجماع إلى اختيار العلماء إلى اختيارعدد محدود بل إلى إمكانية إنعقاد الإمامة باختيار شخص واحد يملك القوة والشوكة التي تجعله مطاعا، و هكذا تصل درجة الاختيار إلى

---

[1] –جب، نظرية الخلافة عند الماوردي، نقلا عن ، فارق ميتا، الغزالي والإسماعيليون، ص 99.

[2] – الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الفكر، 2002، ص 5.

الصفر لتكاد تتساوى مع التعيين "نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص والاختيار ونحن نقول إذا بطل النص ثبت الاختيار، وقولهم إن الاختيار باطل، لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل، فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته، والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال، ومهما كان إذا مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه الا من لا يكترث بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى"[1]

ويدفع بمسألة الإجماع والاختيار إلى مداها، حيث يجعلها تجسيدا لاختيار الله وإرادته، الأمر الذي يجعلنا نستدعي مرة أخرى صورة الخليفة لدى الخلفاء أنفسهم ولدى "الكتلة التاريخية" التي حملت مشروع الدعوة، الثورة، ثم الدولة، صورة الخليفة كما أنجزتها وأتمتها "ميثولوجيا الإمامة" والتي صدرت عنها الدعوة العباسية، الصورة التي كان قد ألححنا عليها في الفصول السابقة، من خلال خطبتي "السفاح" و"أبي جعفر المنصور" ورسائل المأمون في المحنة، والجديد في هذا السياق هو دخول التنظير الأشعري على الخط، ولكن قبل هذا، دعونا نقرأ الغزالي وهو يواصل إثبات شرعية "المستظهري" وصولا عند مسألة الاكتفاء ببيعة شخص واحد، فيقول: "اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند البيعة، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون الأنفس محمولة على متابعة ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته، وانصراف قلوب الخلائف إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة، على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمرا اختياريا يتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يؤتيه من يشاء، فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص. وإنما المصحح لعقد الإمامة إنصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه، وهذه نعمة وهدية من الله تعالى".

وهكذا يتقهقر الاختيار إلى اختيار شخص واحد، وبمنطق التعدي، يرى الغزالي أن هذا الشخص الذي يختار "إلا نفس محمولة على متابعته" وهو يتابع ويبايع الإمام وبالنتيجة يبايع الخلق من بايعه هذا الشخص، ويسكت الغزالي هذه المرة عن السبب الموضوعي الذي يحمل الناس على متابعة هذا الشخص، أي القوة والإكراه ليقول بدلا من ذلك بالنعمة الإلهية التي نؤتي إلى من يختاره الله، وردا على قول الشيعة أن ذلك تنصيب تتحكم فيه الشهوة والأهواء، يواصل الغزالي ربط الأمر برمته بإرادة الله، لدرجة تصبح الخلافة العباسية مصيرا وقدرا تاريخيا محتوما "ولما نسبونا إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله، فإن الإمامة عندنا تنعقد

[1] —الغزالي، فضائح الباطنية، صص 176،177.

بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهرا إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا تحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة بالإمامة العباسية عموما، وعن المشايعة للدولة المستظهرية – أيدها الله بالدوام– خصوصا لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان".[1]

صورة الإمام أو الخليفة ظلت مستمرة، ولم تتأثر بالأحداث التاريخية والتي نالت من صلاحيات الخليفة السياسية، بل زادت واتسعت القيمة الرمزية لوجوده ووجود مؤسسة الخلافة، وعملت المعارف المنتجة على صعيد فقه السياسة وعلم الكلام، الاشعري منه خاصة، وأدبيات "السياسة الشرعية" و"أداب المرايا" على ترسيخ هذه القيمة، وهكذا عمل الغزالي على ربط "الاختيار" بالمشيئة الإلهية ليأتي ذلك انسجاما مع التوجهات الفكرية الأشعرية، "لذلك حرص الإمام على ربط "الاختيار" بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد، ما دام يمتلك "الشوكة" التي تؤدي إلى طاعة الناس له، وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهج التفكير الاشعري، الذي يرتهن كلا من الإنسان والطبيعة في أسر "جبرية" صارمة، يهدف غلى تأييد الواقع التاريخي والسياسي وذلك عن ارتهانه بدوره داخل سياج تلك "الجبرية"".[2]

من أجل ذلك أي من أجل تلك النعمة والهدية الإلهية المتمثلة في انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في نهيه وأمره، قد سخر الله من يسميهم الغزالي "خلائق الترك" أصحاب الشوكة لخدمته وحماية الخلافة والدين وسيكون لنا استدراك على سكوت الغزالي عن السلطان السلجوقي وعلاقته بالخليقة، ولكن علينا الآن وإتماما لمحتوى هذا الفصل التعليق على الشروط الموجبة لإنقاذ الإمامة. الغزالي لم يأت بالجديد فيما يتعلق بهذه الشروط، وإنما أعاد تكريسها كما قد حددتها أدبيات السياسة الشرعية.

فشروط الغزالي عشرة، سبعة منها خلقية والباقي مكتسبة، وتتضمن الصفات الخلقية "النسب القرشي"، وهو شرط أثار جدلا وتحفظا على الأقل في ترتيبه من حيث القيمة بالقياس إلى بقية الشروط، كما رأينا مع "الجويني" مثلا، ولكن مهما يكن فأن التأكيد على هذه الصفة واضح يتمثل في قطع الطريق أمام غير العرب وغير قريش للوصول إلى هذا المنصب "الشريف" ولقد تأكد لنا تاريخيا القيمة المؤثرة لهذه الصفة وكيف تحولت من صفة خلقية أي طبيعية إلى صفة موغلة في الرمزية، إذ ساهمت في بقاء

---

[1] –الغزالي، فضائح الباطنية، ص 179.

[2] – أبو زيد ، نصر حامد ، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 38.

مؤسسة الخلافة السنية قوية برمزيتها رغم عدم امتلاكها للشوكة في مراحل تاريخية معروفة، وظلت كذلك حتى قيام الدولة العثمانية، ولأن الموضوع موضوع سلطة العالم في مقابل سلطة السياسي، لابد من اغتنام فرصة شروط انعقاد الإمامة للإشارة إلى أن الغزالي يشير من طرق خفي إلى أن العلماء هم من يضعون ويعددون هذه الشروط، وبذلك يقتنص الغزالي دورا آخر للعلماء ومن خلال ذلك لشخصه يتمثل ذلك الدور في وضع المبادئ والأسس التي تقوم عليها شرعية الحكم، ثم في مصاحبة صاحب الأمر في ممارسة الحكم، فبعد تحليله للصفات المكتسبة التي يتعين على الإمام حيازتها، يتوقف عند صفة العلم، هذه الصفة التي يعرف الغزالي وبحكم سن "المستظهري" أنه لا يحوزها إلى الدرجة المطلوبة، ينصح الغزالي الخليفة الشاب بتعويضها بـ:

1. **"استشارة أفضل العلماء وأغزرهم علما، ملمحا إلى شخصه عندما يقول: "وقلما تنفك مدينة السلام عن شخص يعترف له بالتقدم في علوم الشرع".** [1]
2. **السعي لتحصيل العلم استجابة لأمر الله، خاصة وأن صغر سن الخليفة معين على ذلك؛**

إذن فالغزالي يؤكد بهذا الشكل أن العلماء أصبحوا لاعبين رئيسيين في مجال الوساطة في مسائل تتعلق بكل من السلطة والقوة، وهنا نجد لهجة ملحاحة لأن الغزالي لم يكن إلا مدركا كفاية للتوازن الحذر والمتحول دائما والذي من خلاله كان وكلاء السلطة والقوة آنئذ قادرين على المحافظة على أنفسهم. [2]

---

[1] —الغزالي، فضائح الباطنية، ص 38.

[2] — ميتا ، فاروق الغزالي والإسماعيليون، ص 110.

المبحث الخامس : السلطة والمعرفة بعد الغزالي، المصير والمآل:

لقد كان تركيزنا على "غزالي بغداد"، الا أن تحوله الى الصوفية بعد488هـ، لا يعني "غزالي آخر" فقد ظلت مواقفه من مسألة السلطة والمعرفة وأضاف الطالبين لها، ثابتة، مع استثناء تحول يتعلق بطبيعة المعرفة اليقينية، اذ اصبح يقول بالكشف الصوفي بدلا من أنماط المعرفة الأخرى، الأمر الذي جعله يضيف إلى ثوابته في ماهية العلم ووظائفه، التصنيف الجديد، علم المعاملة وعلم المكاشفة، وقبل أن نتجه إلى مآل ومصير المعرفة والسلطة في الاسلام لابد أن نستخرج صورة العالم ووظيفته كما استقرت عنده وذلك من خلال استنطاق نص من أهم نصوصه شهرة وتداولا والذي كتبه بعد اختياره طريق الكشف الصوفي انه كتاب أو بالأحرى "موسوعة" إحياء علوم الدين.

يدشن الغزالي هذه الموسوعة، بكتاب العلم، مما يؤشر على الأهمية التي يعطيها للعلم ولنمط منه موحيا أنه المعول عليه في الغاية القصوى غايته الاصلاحية، إحياء علوم الدين، يهيكل الغزالي هذا الكتاب غلى سبعة أبواب، مباحثها على الترتيب: 1- في فضل العلم والتعليم، 2-في فرض العين وفرض الكفاية في العلوم وبيان حد الفقه والكلام من علم الدين وبيان علم الآخرة وعلم الدنيا، 3-فيما يعده العامة من علوم الدين وهو ليس منه، وفيه بيان جنس العلم المذموم وقدره، 4- في آفاق المناظرة وسبب اشتغال الناس بالخلاف والجدل، 5- في آداب المعلم والمتعلم، 6- في آفاق العلم والعلامات الفارقة بين علماء الدنيا والآخرة، 7- في العقل وفضله وأقسامه وما جاء فيها من أخبار. يضيق المجل هنا عن تتبع الغزالي في هواياته، التضيف، التفريع والتجزىء، وسنكتفي بالمحاور الأساسية المرتبطة بموضوعنا، حد العلم، الأصناف، القيمة والوظائف.

ينطلق الغزالي من مقدمة مبرهنة مفادها أن العلم أفضا الأعمال في تحقيق الغايات الأوخروية – "القرب من رب العالمين والالتحاق بأفق الملائكة ومقارنة الملأ الأعلى"[1]– وفي تحقيق الغايات الدنيوية –"العز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام في الطباع"– [2] وعليه فتعلمه يعتبر طلبا للأفضل، ومن خلال مقدمة أخرى دالة جدا يذهب الغزالي إلى ممارسة أسلوبه في التصنيف والتقسيم المنطقي والدلالي، فلبين أنتعلم العلم وتعليمه هو أفضل الأعمال، يقول أن "مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ولا نظام للدين الا بنظام الدنيا... وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين" [3] والأعمال التي يأتيها الانسان حسب الغزالي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أصول، وسائل لهذه الأصول، ومقدمات ومزينات

---

[1]– الغزالي، احياء علوم الدين، تح سيد عمران، القاهرة، دار الحديث، 2004، ج1، ص 24.

[2]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[3]– المرجع السابق، ص 24.

لهذه الأصول، واشرف الصناعات أصولها وأشرف ما في أصولها السياسة التي بدورها تنقسم إلى أربعة مراتب مرتبة حسب الأفضلية: سياسة الأنبياء، فسياسة الخلف والملوك والسلاطين، فسياسة العلماء وأخيرا سياسة الوعاظ، ومعيار هذا الترتيب متعلق بشمولية سياسة أي صنف لباطن أو ظاهر العامة أو شموله لكليهما، ليصل إلى تقرير هذه النتيجة :"فأشرف هذه الصناعات الأربع بعد النبوة افادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة وارشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة وهو المراد بالتعليم" [1].وبعد أن يبرهن على هذه النتيجة يقرر الرتبة الجليلة للعالم والمتمثلة في التوسط بين الله وخلقه "فأي رتبة أجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم إلى الله زلفى وسياقهم إلى جنة المأوى؟"[2] ،أما في الباب الثاني فيصنف طلب العلم ما بين فرض عين وفرض كفاية، مقررا أن العلم المطلوب كفرض عين هو علم المعاملة –اعتقاد وفعل وترك– وأما تلك العلوم التي طلبها فرض كفاية فإما ان تكون شرعية –ما أستفيدت من الأنبياء– أو غير شرعية والتي بدورها تنقسم إلى محمودة ومذمومة ومباحة، والعلوم الشرعية محمودة كلها رغم التباس بعض العلوم بها ظنا أنها شرعية وهي ليست كذلك وهذه بدورها فيها المحمود والمذموم، وبالعودة الى العلوم الشرعية المحمودة فإن لها أصول وفروع ومقدمات ومتممات، فأصولها الكتاب والسنة والاجماع وآثار الصحابة، والفروع تستفاد من الأصول باستخلاص المعنى، أي كما حددنا سابقا أن المعرفة "استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي"، على ضربين فعندما يكون الاستنباط موجها لمصالح الدنيا كان فقها وكان علما دنيويا وعندما يكون استنباط لغرض آخر كان علما بأحوال القلب، ما كان منها محمودا، أما المقدمات فتتعلق بالعلوم الآلية التي تخدم الأصول، كالنحو واللغة وعلم كتابة الخط...إلخ

أما الضرب الرابع فهو المتممات وهي متعلقة بعلم القرآن مثل القراءات، التفسير، علوم الحديث... في كل هذا العرض هناك سؤال مهم يطرحه الغزالي نفسه، يتعلق بموقع الفقه من هذا التصنيف: "فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا؟"،[3] يجيب الغزالي حارصا على توضيح ذلك الخيط الرفيع الذي يربط الفقه بالسياسة، رجل العلم برجل السياسة، يقول: "فلو تناولوها –أي الدنيا– بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء ولكن تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم"[4] الاختلاف، الخصومات، الصراع، الظلم أوضاع وطبائع اقتضت وجود السلطة والسلطان، وهذا الأخير يحتاج في سياسته للناس إلى قانون، ومن ثم احتاج إلى عالم بقانون السياسة

---

[1]– المرجع السابق، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[2]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص25.

[3]– المرجع السابق، ص30.

[4]– المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

ووسيط بين الناس حين التنازع، وهذا العالم هو الفقيه "فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات؛ فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا"[1] ورغم أن الفقه يظل مرتبطا بالدين ولكن ليس ارتباطا مباشرا ولكن بواسطة الدنيا، وهذا تأكيد للمقدمة الكبرى التي صدر عنها كتابه في العلم ولتي تقول: " فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا" أما العلاقة بين الديني والسياسي بين العالم والسلطان، فعلاقة تساند وظيفي "والملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط الا بالسلطان وطريق الضبط في فصل الخصومات بالفقه" [2] الملك كمؤسسة تقوم على وجود السلطان التي من معانيها القوة، الغلبة والقهر، وهذه الصفات تجتمع في السلطان بالضرورة يحتاج معها الى ضابط ومعلم له سياسة الخلق أي الفقيه، اذن فلا سياسة الخلق بالسلطة من علم الدين بالدرجة الأولى، وانما هو أداة مساعدة ولا المعرفة بطرق السياسة من علم الدين، وهكذا، يخرج الغزالي الفقه مع السياسة من دائرة علوم الدين إلى دائرة علوم الدنيا: فغاية الفقه أو محصلته كفن هو "معرفة طريق السياسة والحراسة –حراسة الدين– "[3] ، الفقه اذن متعلق بالولاية والسلطان، ويبين في معرض رسمه لدائرة العلم بالدنيا والعلم بالآخرة، كيف تطور الفقه في علاقته بالسلطان فقد كان "الحلفاء أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء في أحكامه وكانوا مشتغلين بالفتاوى في الأقضية" [4]، وهذه هي المرحلة التي أشرنا إليها سابقا عندما لم يكن هناك تمايز في المجالات، تمايز واستقلال المجال العلمي عن بقية المجالات، ثم تلتها المرحلة التي حدث فيها تمايز واستقلال للعلم عن المجال السياسي، يعبر الغزالي عن هذه المرحلة بردها إلى تولي السلطة من ليسوا أهلا لها –خليفة عالم– "فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى ولأحكام، اضطروا الى الاستعانة بالفقهاء وإلى اصطحابهم في جميع أحوالهم لإستفتائهم في مجاري أحكامهم" [5] وهكذا، أصبح الفقه بضاعة مطلوبة من قبل السلطة، فأدى ذلك إلى أن كثر، المشتغلون به طلبا للولايات والصلاة والحكومات، ونفس الكلام ينطبق على علم الكلام، فطلب السلطة له أدى إلى الاشتغال به، نص الغزالي عن الحكم يشير كذلك إلى الاشتغال في الخلاف المذهب الشافعي والمذهب الحنفي، وذلك بإيعاز من السلطة كذلك، حيث أن هذا الاشتغال يعد من مخالفات الصراع على المواقع بين الذهبين، حيث تبادلا

---

[1]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[2]- المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

[3]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص31.

[4]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص 61.

[5]-المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

المواقع داخل ادارة السلطة، دائرة الخلافة والوزارة، حيث أن تمذهب الخليفة أو وزيره بمذهب ما يعني فتح الباب لمنتحليه من الفقهاء لتولي القضاء والمظالم والخطابة... وفي المقابل حرمان منتحلي المذهب المنافس. ومن موقعه الجديد كمتصوف مشتغل بعلم المعاملة والمكاشفة سيدين الغزالي مآل العلم، كعلم، انساق وراء طلب الدنيا "هيهات هيهات، قد اندرس علم الدين بتلبس علماء السوء"[1]. ولا يلبث الغزالي إلا يسيرا حتى يطرح سؤالا يتعلق بموقع الكلام والفلسفة في هذا التصنيف ووظائفهما "فإن قلت: فلم لم تورد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبن أنهما مذمومان أم محمودان؟"[2] يجيب الغزالي السائل لمفترض بأن علم الكلام لم يكن "شيء منه مألوفا في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع" [3] أما حكمه الآن وموقعه فقد تغير "إذ صار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه، بل صار من فروض الكفايات"[4] ، محددا وجه الضرورة فيه، والتي لا يجب ان تخرج عن "حراسة لقلوب العوام من تخيلات المبتدعة" [5] ؛ وقد بينا في مكان آخر من هذه الدراسة، أن هذا التعريف لعلم الكلام هو تعريف أشعري جاء متأخرا غاضا الطرف عن تاريخ طويل لهذا العالم وعن تمفصله مع الواقع الاجتماعي والسياسي، كما بينا في مبحث " مقاصد الفلاسفة ومقاصد الغزالي" أنه ومن خلال تعريف الغزالي لعلم الكلام ووظيفته، استنتجنا أن "تهافت الفلاسفة" ألف لغايات كلامية لصالح العامة، أما الفلسفة وفي "الإحياء" لا يعتبرها علما أصلا، حتى تعنف، بل يذهب إلى عرض موقفه من أجزائها التي تكونها، وهو موقف لا يزيد ولا ينقص عما عرفناه كتبه السابقة عن الفلسفة ومنحليها وأقسامها –التهافت والمقاصد– يقول: "وأما الفلسفة فليست علما برأسها، بل هي أربعة أجزاء..." [6]

سنلاحظ بدون عناء كيف أن الغزالي وهو يصنف العلوم ويحكم عليها أنما فعل ذلك داخل اطار أو فضاء عقلي محكوم بمنطق ثنائي القيمة، علم الدنيا≠ علم الآخرة، العلم المذموم≠ العلم المحمود، العلوم الشرعية≠ العلوم غير الشرعية، العلوم التي تطلب كفرض عين≠ العلوم التي تطلب كفرض كفاية، إنه منطق على أساسه تصنف ويحكم على السلوك وعلى المواقف، وبهذا المنطق ومن خلال موقعه كعالم ممارس لعلمي المعاملة والمكاشفة يحكم على العلو وعلى طالبيها، ولكن الغزالي في جوهره ظل عالما ولم يستطع القطع كليا مع الغزالي عالم بغداد، فقد ظل يمارس الفقه في "الإحياء" وظل موقفه ثابتا من الفلسفة ومن

---

[1]- المرجع السابق، ص 35.

[2]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، ص36..

[3]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[4]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[5]- المرجع ذاته، الجزء ذاته، الصفحة ذاتها.

[6]- المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

يقف وراءها، كما ظل شافعيا أشعريا في موقفه من السلطة، إذ ترك حياة العزلة ورجع إلى "نيسابور" مدرسا ومشاركا في الحياة العامة آملا في أن يكون مصلحا، بإيعاز من السلطة، "فخر الملك بن نظام الملك" ت 500هـ، كما صنف بعد خروجه من بغداد كتابا يصف فئة "مرايا الأمراء" كتاب "التبر المسيوك في نصيحة الملوك" الذي يقوله عن مترجمه من الفارسية إلى العربية "ونقله على ترتيبه وصورته، ولم أغير شيئا من وضع الكتاب الملقب "نصيحة الملوك" تصنيف الشيخ افمام زين الدين، حجة الإسلام... وهو يخاطب السلطان محمد بن ملكشاه" [1]

وفي هذا الكتاب يمارس الغزالي وظيفة الفقيه العالم التي كان قد حددها في "الاحياء" كما عرضنا لذلك إذ يقول في بعض نصائحه "يا أيها السلطان خطر الولاية عظيم، وخطبها جسيم، والشرح في ذلك طويل، ولا يسلم الوالي إلا بمقارنة العلماء: علماء الدين ليعلموه طرق العدل و ليسهلوا عليه خطر الأمر" [2] ، وقد ظل يعتقد حتى آخر حياته انه لا اصلاح ولا تغيير إلا "بزمن مساعد وسلطان متدين قاهر"، والآن قد تخلى الزمان من السلطان المتدين القاهر، لم يبق له إلا نفسه، وهذا المسلم الذي يكون ما يسمونه العامة، طالبا منه أن يخوض الجهاد الأكبر "باختصار، فإصلاح الغزالي يقوم على اعتقادين، التربية الذاتية، وواجب طاعة النظام السياسي والديني القائم حتى وغن كان ظالما"[3] .

لقد انقسمت الدولة السلجوقية على نفسها، واقتطعت من أراضيها بفعل الغزو الصليبي، حيث أخذ الشام كله منها، بما في ذلك القدس، ثم جاء الغزاة من الشرق، المغول، ومن وقاة الغزالي حتى سقوط بغداد ونهاية الخلافة، سينتهي المد الحضاري العربي الاسلامي وسندخل مرحلة اعادة الانتاج وتدخل المعرفة التي أصبحت مجرد تراث يعاد انتاجه في منطق "ايديولوجيا الكفاح" وستسيطر خاصة في القرن السابع مؤلفات ذات طابع سياسي التي كانت تنسج على منوال "مرايا الأمراء" "وفي هذا السياق ينبغي فهم طابع كتب السياسة ورسائلها في تلك الحقبة، فهي إما أن تكون للطرفة والتسلية والإرشاد والتعليم والتقرب للملوك عن طريق "مرايا الأمراء" –نصائح الملوك– وإما تتوسل بقالب "مرايا الأمراء" لتدعوا لإصلاح الحال والعدل ورفع بعض العبء عن كاهل الرعية" [4].

بينما "مؤلفات الثلث الثاني من القرن السابع يختفي فيها الفقه تماما ليبرز من جديد نموذج "مرايا الأمراء" وإن من حيث الاطار فقط غالبا"[5] على الصعيد الكلامي ستسمح المكتبات بظهر مؤلفين أو

---

(1)– الغزالي، التبر المسيوك في نصيحة الملوك، تح أسعد جمعة، تونس، كيرانيس، ط2، 2014، ص27.

(2)– المرجع ذاته، ص 58.

(3)– حميش سالم، الغزالي بين فكر القطيعات وسياسة الإقطاع، ص 58.

(4)– السيد رضوان، تقديم، ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت، دار الطليعة، 1983، ص 20.

(5)–المرجع ذاته، ص 18.

مجمعين للتراث الكلامي الاشعري كالرازي ت 605هـ والشهرستاني وفي آخر المطاف ابن خلدون الذي مثل طفرة تاريخية من حيث العقلية العلمية الناقدة، وقبل ذلك وفي مكان آخر في الغرب الاسلامي، المغرب والاندلس في ظل الدولة الموحدية ستسمح الاطر الاجتماعية في مستواها السياسي خاصة، أي ارادة المعرفة لدى السلطة الموحدية بظهور فلاسفة كابن باجة وابن طفيل وابن رشد... ولكن وحتى هؤلاء ونظرا لتحول الاجتماعية للمعرفة إلى الجهة الأخرى من العالم فكان مستقبل هذا الفكر في تلك الجهة حيث تمثلت عملية الاصلاح الديني في صيغة الرشدية الاوربية. لماذا آل الأمر إلى هذ المصير؟

هذا المصير التراجيدي، ورغم أنه ذو خاصية كونية تصيب كل المجتمعات والحضارات إلا انه وفي الجهة الاسلامية ظل هو الواقع التاريخي، وكأنه أصبح مصيرا نهائيا، فهل يمكن تفسير ماحدث؟

بمجرد ذكر التفسير يذهب انتباهنا صوب ما يسمى "سوسيولوجيا الاخفاق" تلك السوسيولوجيا التي تفسر سوسيولوجيا طبعا، اخفاق وفشل المبادرات، التجارب والمبادرات الانسانية الجماعية في فترة تاريخية معطاة، وهذا يعني عمليا التسليم بوجود أسباب محددة للنجاح يقابلها أسباب أخرى تؤدي إلى الفشل، يبقى التفسير نسبيا في نهاية المطاف وذلك بالقياس إلى حجم ظاهرة سقوط الحضارات أو فشل مشاريع النهضة والتنوير،ولكنها تبقى في الأخير محاولة علمية لابد من ممارستها.

في سياقنا الذي نتكلم عنه لن تخرج الأسباب عن العلاقة بين أشكال السلطة السياسية والأطر الاجتماعية للمعرفة وعلاقة الفاعلين من حيثمكاناتهم وادوارهم الاقتصادية والاجتماعية بهذه الأطر، وهذا يعني ذلك أن أنظمة الاعتقاد وانتاج المعرفة، ذات طبيعة تاريخية، فهي خاضعة تمما لإكراهات المجتمع والتاريخ، فالتحولات التي تحدث على مستوى الأطر الاجتماعية تؤدي إلى تحولات في أنظمة انتاج المعارف وانظمة الاعتقاد آليات اشتغالها، وعليه، لا يمكن تحميل المسؤولية التاريخية للمصير التراجيدي للحضارة العربية الاسلامية لرد الفعل السيء في العهد السلجوقي ولانتصار المذهب الأشعري وسيطرته ولا لنقد الغزالي للفلسفة، لأنه، حتى لو افترضنا صحة ذلك، فإننا نحتاج إلى تفسير علمي وموضوعي كذلك لهذه الظاهرة، أي علينا أن نجيب عن السؤال ما الذي جعل رع الفعل السني ينجح؟ وفي أية شروط وظروف ساد المذهب الأشعري واكتسح الساحة الكلامية والمذهبية؟ وفي ظل أي ظروف "الهجمة الغزالية" على الفلسفة من الانتصار نهائيا؟ اننا نعتقد من جهتنا "ان تفسير سبب هذا الفشل التاريخي غير ممكن الا بعد القيام بتحريات واسعة عن سوسيولوجيا الفشل، أي ماهي الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي إلى فشل تيار فكري معين في لحظة ما من لحظات التاريخ ونجاح معاكسه؟" [1]

[1]-محمد أركون، نزعة الأنسنة في الثقافة العربية، ص

هناك جملة من الأسباب الداخلية والخارجية أدت إلى انحصار النشاط الحضاري والابداعي، لا في المجال العقلي فحسب، بل كذلك انحصار نشاطاته الابداعية في العلوم الدينية، عندما كان العقل الديني قادرا على الابداع والاجتهاد، كان ذلك طيلة القرون الخمسة الأولى التي استغرقتها الحضارة العربي الاسلامية مذ نشوئها في المدينة، وستبلغ هذه الحضارة أوج تطورها في القرن الرابع هجري، حيث يشهد هذا القرن عودة الموقف العقلي النقدي بمختلف اتجاهاته الكلامية والفلسفية، بعدما انحصر بعد ذلك مؤقتا، فعادت المذاهب الكلامية للاشتغال ونشطت المناقشات والمناظرات الحرة، وكان هذا النشاط والتنوع الفكري يجد تعبيره في حقل الأدب بمعناه الكلاسيكي، حيث كان المجال الأكثر تعبيرا عن روح ذلك العصر المتسمة بالتسامح والحرية الفكرية، والمتسمة كذلك باللامركزية السياسية والتمايز بل وانعال الوطنية الرمزية للخليفة عن الوظيفة السياسية للسلطان، والمتميزة باكتساح المعارف ذات الطبيعة المادية والدنيوية، ولم يكن هذا العصر إلا تتويج لسيرورة تاريخية. وهذه النهضة ارتبطت بحياة الحواضر والمدن في العراق وايران بصفة خاصة، والواقع أن ظاهرة الحضارة الاسلامية كانت مرتبطة بالأوساط الحضارية التي ازدهرت في المدن، كان ذلك منذ اللحظات الأولى لظهور الاسلام كدين وحضارة، في مكة والمدينة، حيث تركزت النخبة الأولى للإسلام وهي نخبة حضرية استطاعت أن تجند البدو وتقودهم في عملية الفتح الذي توج بتأسيس مدن وحواضر لعبت دورا محوريا في المجال العسكري والمجال العلمي، مثل الكوفة والبصرة وواسط ودمشق وبغداد والفسطاط والقاهرة . ولكن هذا الإسلام الحضري كان اسلاما هشا مهددا باستمرار من قبل غزو البدو في شكل خملات لسلالات أجنبية وغريبة عن الحضارات، ثورات العبيد، الأتراك، السلاجقة الأتراك، الديلم، المغول" ان الظاهرة الإسلامية التي نحاول دراستها و وصفها الآن هي ظاهرة حضارية ، الواقع أن المجتمعات الإسلامية كانت منذ زمن النبي عبارة عن مجتمعات حضارية أساسا، فالظاهرة مدينية و ليست بدوية أو ريفية الاقليلا جدا. بمعنى أن انتشارها محدود ومحصور. وبذلك ما ان تدفقت موجات الشعوب الخارجية من ترك و مغول بعدهم (كما حصل في منطقة العراق وايران) حتى انهار كل شيىء من تلقاء ذاته."[1] ومن خلال دراستنا المتواضعة وجدنا علاقة قوية بين المتغيرات وانحصار المد الحضاري الابداعي وسيادة التقليد:

- **قوة أو ضعف السلطة المركزية المتمثلة في الخليفة.**
- **الطبيعة الاثنية للسلالات الغازية.**
- **التحولات في السياسة الاقتصادية، المالية والتجارية.**
- **ضغط القوى الخارجية، صليبيون، مغول.**

---

[1]-اركون ، محمد ،العلمنة و الدين ، الإسلام المسيحية الغرب ،ص 95

– تحول طرق التجارة واعادة تشكل عالم البحر الأبيض المتوسط.

فيما يتعلق بالمتغير الأول نذكر أن الاختلاف حوله، أي الاختلاف خول الامامة قد أدى "إلى اراقة الدم" وأدى إلى الصراع، التنافس وظهور المذاهب والفرق، بمعنى أنه كان عامل تاريخي مولد للنشاط السياسي والمعرفي والايديولوجي، فقد كان الإمام أو الخليفة يمثل رأس السلطة والتي كانت كما بينا وراء النشاطات الفكرية: التدوين، الترجمة، ازدهار الشعر والآداب، وانشاء المدن، المحن، نعم للسلطة وجهها السلبي، القمع، الامتحان، الاقصاء، الانتقاء، المراقبة والعقاب، ولكن في نفس الوقت السلطة منتجة، لقد كان هناك تضامن بين الدولة المركزية وظهور الكتابة والمذاهب والثقافة العالمة بصفة عامة، لكن بداية من عهد المتوكل ستفقد قوتها وسيطرتها على المجتمع والقوى المشكلة له، فتخلت عن أهم وظيفة لها، وظيفة القيادة والتوجيه، لصالح عناصر عسكرية مملوكية–الأتراك– ثم الديلم، ثم السلاجقة الأتراك وفي كل الأحوال ضعفها كان يعني ضعف واضمحلال العامل المحرك للنشاط المعرفي والسياسي، لقد كنت السلطة المركزية في مواجهة مباشرة مع المعرفة، وبعد ضعفها صارت تحتمي بنمط معين من المعرفة، في الغالب المعرفة التقليدية المحافظة.

هذا المتغير بمتغير الطبيعة الاثنية للسلالات الغزية ولأمراء التغلب والاستيلاء، فالأتراك الذين عملوا كمماليك لدى المعتصم والواثق وبلغوا السلطة في عهد المتوكل وقتلوه، هم وكما أسلفنا قوة لا علاقة لها بالمراكز الحضرية، ولم يكونوا يدينون بمذهب بعينه ولم يكن لديهم مشروعا سياسيا، وقد عاثوا فسادا في بغداد حتى في عهد المعتصم فبنى مدينة سامرا لإبعادهم عن بغداد، وخرجت قوات السلاجقة سواد العراق وكل المناطق الحضارية التي مروا بها حتى ضج الناس وكتب بذلك الخليفة إلى طغرليك لكفهم، وهؤلاء عندما وصلوا إلى السلطة كانوا مجردي من كل أسباب الشرعية والقبول في المجتمع، إذ ليس لهم تراث يتكئون عليه كما كان للبويهيين كما ليس لهم دعوة دينية أو مذهب يتمذهبون به كما كان للبويهيين، لقد كانت شرعيتهم الوحيدة غداة دخول بغداد القوة، ولذلك وتعويضا عن ذلك حملوا مشروع "الإحياء السني" كما بينا. بحثا عن الشرعية وعن إيديولوجيا جديدة للدولة محاولة منهم اقامة قطيعة مذهبية وسياسية مع البويهيين الشيعة، لقد كانوا يمثلون اسلاما بدويا سطحيا مبني على اسلام سني مدرسي، سرعان ما أصبح الإسلام الارثوذكسي بعد تأسيس المدرسة وترسيم المذهب وصياغة ايديولوجيا كفاح ضد الخطر الإسماعيلي الشيعي، وضد الغزو الصليبي، لينخرط الجميع في هذا المشروع لذا ونظرا لهذه المعطيات "لا نملك إلا أن نقيم علاقة واضحة بين دخول الأتراك إلى مسرح التاريخ وبين بدايات انتصار التقليد على الاجتهاد في الوسط الاسلامي"[1].

---

[1]–المرجع السابق، ص198.

أما المتغير الثالث وهو من أهم العوامل الفاعلة في التغيير الاجتماعي والمعرفي، فمع البويهيين بدأت سياسة الاقطاع وتكرست مع السلاجقة حيث أصبحت اقطاعا عسكريا الأمر الذي أدى إلى ضرر فادح بقطاع الزراعة الذي كان ركيزة الاقتصاد في تلك الفترة، كما أدت السياسة المالية المرتكزة على فرض مزيد من الضرائب والمكوس لتغطية نفقة الجيش والمصادرات إلى اضعاف الفئات الاجتماعية المنتجة واضعاف البرجوازية التي كانت تتكون من كبار الملوك والتجار والذين كانوا يشلون الطبقة الداعمة والمحتضنة للفكر العقلي الحر، فقد كان "وجود هذه البرجوازية دائما مهددا، ومؤقتا وعرضا، وكانت محصورة بالمراكز الحضرية الكبرى (أي المدن الأساسية)، ومتبعثرة في امبراطورية شاسعة، وتابعة للسلطات السياسية المتنافسة، ومستبعدة عن كل مساهمة فعلية ومتواصلة في تسيير جهاز الدولة" [1]

وهذا أمر معاكس لما حدث في أوربا، إذ ارتبطت الحداثة بجميع أبعادها بصعود الطبقة البرجوازية قبل الكلام عن متغير ضغط القوى الأجنبية من صليبيين ومغول، يجب التذكير بالتحدي الاسماعيلي وتأثيره في السلوك السياسي للسلاجقة ورد الفعل المعرفي على ذلك التحدي وقد كان هذا الفعل من الدراسة مسرحا لذلك، أما التهديد الصليبي ثم المغولي فلم يكن تهديد يمس السلطة فقط بل استمرارية الأمة برمتها الأمر الذي أدى إلى تضامن من قبل العلماء مع السلطة السلجوقية في اطار ايديولوجيا الكفاح والجهاد، وكما نعرف المصير التاريخي للخلافة قد تحدد بضربات المغول التي انتهت بدخولهم بغداد عام656 هـ، وهذا التحول التاريخي أدى بالحتم إلى تحول جيوستراتيجي، إذ تغيرت خريطة العالم القديم ومعها تغيرت طرق التجارة وتحولت لصالح أوربا وتغير عالم البحر الأبيض المتوسط بظهور سادة جدد على المسرح، ايطاليا، فرنسا، اسبانيا والبرتغال ناهيك عن تحول طرق التجارة البرية نتيجة للحروب الصليبية والغزو المغولي ثم لاحقا الاكتشافات الجغرافية، وفي الوقت الذي بدأت فيه البرجوازية التجارية فالصناعية في الصعود و أخذ المبادرة التاريخية، كانت القوى الاجتماعية في المجتمعات الاسلامية والتي كان بإمكانها أن تكون حاملة للإصلاح والتغيير قد انهارت تماما.

[1]-أركون محمد، الاسلام، الاحلاف السياسية، ص76.

خاتمة

خاتمة:

بعد أن استغرقت الموضوع واستغرقني، لا بالمعنى المنطقي للمفهوم فحسب، بل بالمعنى السيكولوجي كذلك، لا أستطيع الإدعاء أن خاتمة هذا البحث ستكون قولا يؤذن بنهاية الكلام في الموضوع، لأنني وبكل موضوعية وبعد هذا الجهد أحسست و كأنني الآن قد بدأت. وقد كنت كلما تقدمت في هذا البحث كلما قل تأكيدي لأي قضية من قضاياه، فقد كانت الإشكالية وكما وصفتها في مقدمة البحث "أخطبوطية" تكاد أذرعها تطال كل الموضوعات والمسائل التي شكلت الاهتمام الفكري لإسلام العصر الوسيط، ولازالت تضغط علينا وتهزنا هزا، نحن ورثة ذلك التراث وما بحثنا المتواضع هذا إلا هزة من هزاتها الارتدادية؛ وكان لابد والأمر على هذه الحال الذهاب من المعرفة كنشاط عام إلى المعرفة العلمية كنشاط نوعي يمارس داخل المعرفة، ومنه إلى النشاط الذي مارسه نوعية معينة من العلماء داخل دائرة علمية، هي ما نطلق عليها اليوم العلوم العربية الإسلامية، تلك العلوم المرتبطة بالنص والتي ظلت تدور في فلكه، والتي سميت أثناء الصراع والتنافس بين مرجعيتين مختلفتين في إنتاج الحقيقة، النص والعقل، "بالعلوم الأصيلة"، وكان الاهتمام منصبا حول سلطة تملك العلوم، وعلاقتها بالسلطة السياسية من ناحية وبواقعها الاجتماعي والتاريخي من ناحية أخرى، من أجل ذلك وعلى إمتداد البحث كنا نحاول المزاوجة بين المنهج التاريخي التعاقبي، والمنهج الآني، محاولة منا للكشف عن أنماط العلاقات الممكنة، وعلى الثوابت في ذلك الزخم من التعدد والتنوع، وهكذا لجأنا إلى توظيف مفاهيم إجرائية من قبيل السيادة العليا، دين المعنى المخيال الاجتماعي....ألخ وحاولنا قدر الإمكان الاستفادة من تلك الأبحاث الرائدة في هذا المجال، أبحاث "أركون"، و"الجابري" و"هشام جعيط" و"العروي" و"فهمي جدعان" و"أومليل" وغيرهم، ومن خلالهم أو بدون توسطهم في أحيان أخرى استفدنا من الكثير من المفاهيم والمواقف النظرية لمفكرين غربيين، على غرار "فوكو"، و"فيبر"، و"بتراندبادي"، "مارسل غوشيه" و"بيار كلاستر"، وكان حقل عملنا النصوص التاريخية والمتن الفلسفي، النص التاريخي "للطبري" وسيرة "ابن هشام" و"السيوطي"، و"ابن كثير" وبطبيعة الحال نصوص "الغزالي"، وعلى امتداد عمر هذا البحث، كنا نجد أنفسنا نسلك طرقا لم تكن مقصدنا ونتوقف عند محطات لم تكن على الإطلاق في مخطط هذا السفر، لقد انطلق مسار هذا البحث من جملة من الفرضيات، حاولنا فحصها بالتقصي التاريخي والاعتماد على مبدأ تاريخية الفكر والحقيقة، وكان ذلك التقصي يحاول في أحيان لبس مأزر الأركيولوجي والجينالوجي والتسلح بأدواتهما، الحفر وإلتماس الأصول والجذور، ميلاد السلطة، ميلاد العالم، أصل وجذر النظام العباسي...ألخ وهكذا حاولنا تتبع وتفسير عملية التحول من مجتمع بدون سلطة، مضاد للدولة حيث السلطة في نواتها أو جرثومتها الأولى عبارة عن "تجلة، وقار وهيبة" لرئيس البيت وشيخه،

ليستمر الخضوع والطاعة المؤسسين على "مديونية المعنى"، عملهما ونشاطهما ولكن هذه المرة الطاعة والخضوع لشخص النبي ومن خلاله للسيادة العليا لله الواحد، الذي تدخل في التاريخ من أجل ضبط إيقاع المجتمع البشري على المبادئ التي نزلت قرآنا على نبيه، ونتيجة للدعوة والتبشير الذي قام به النبي أثناء الدعوة المكية، تكونت جماعة المؤمنين التي كانت تقدم بكل طواعية حماس وإيمان الخضوع والطاعة لله ورسوله دون أي إكراه أو ضغط مادي، نفسي أو اجتماعي، طاعة لا تفسرها إلا "مديونية المعنى"، غداة الهجرة كظاهرة دينية وسوسولوجية كبيرة، سيظهر وجه آخر للسلطة النبوية، الوجه المادي، إذ ستظهر مقولة الحرب والغنيمة والتوزيع والقيادة، التحالف والتعاقد، الدبلوماسية... فكانت في مرحلة أولى المدينة الدولة وبموازاة الدعوة كانت السياسة بكل أبعادها تشتغل لإدخال الحجاز وجزيرة العرب للإسلام ولدائرة سلطة المدينة، ولم يمت النبي إلا وكان الأمر كذلك في عمومه، سيستمر النصاب السياسي للنبي كقائد للأمة في شخص خليفته الذي بالإضافة إلى النصاب السياسي للنبوة والذي أصبح يحوزه بحكم أنه خليفة، سيصبح مسؤولا على تنفيذ الشرع، ونشر الإسلام وتبليغه وحراسة الدين، وهكذا فعل كل من أبي بكر وعمر اللذان ستصبح سيرتهما مع سنة النبي نموذجا تنبثق منه رؤية وشعورا دينيا قويا، تقويا طهريا مستندا إلى القرآن الذي ستتعاظم سلطته كإمام بعد موت النبي، باسم هذه الرؤية سيقتل عثمان وتندلع الفتنة التي بقدر ما كانت دينية في جوهرها، كان رهانها السلطة والشرعية، بانتصار خط الأرستقراطية الأموية ستولد السلطة وقد أصبحت عارية إلا من طبيعتها، وستولد معها المقاومة، الخوارج، الشيعة وسيولد معها رجل السياسة، أي المجال السياسي في مقابل المجال المعرفي /الديني الذي صار يحتله العالم، ويكون الصراع بينهما على امتلاك السيادة العليا والشرعية، سيتجلى هذا الصراع في "المحن"، محنة خلق القرآن خاصة، التغيرات التي حدثت على مستوى السلطة، سلطة مؤسسة الخلافة بتراجعها واستيلاء "أمراء الاستيلاء" على صلاحيتها سيؤدي إلى تغير الرهان وتحول في نمط العلاقة بين العالم والسلطان، العالم السني سيصبح صاحب مهنة، مهنة التنشيط الأيديولوجي وتبرير سياسة الأمر الواقع، بالدفاع عن مؤسسة الخلافة السنية، والتعاون مع السلطان القائم حتى لو كان ظالما، درءا لضرر أكبر، الفتنة وذهاب الأمة، ستتضخم هذه الوظيفة، وظيفة تنشيط النضال الأيديولوجي مع وجود تهديد خارجي، الوجود البيزنطي والصليبي والمغولي، ومع وجود تهديد داخلي يتمثل في التهديد الشيعي، الإسماعيلي منه خاصة، ومع انحصار الإجتهاد وسيادة التقليد سيستمر الفقيه المقلد وعندما تغيب السلطة سيعوضها "الشيخ المرابط" والمؤسسة الدينية التقليدية الى يومنا هذا.

خلال هذا المسار الطويل والمتعرج لم نتوقف عند أنماط من المعارف ومنشطيها، لم نتوقف عند الفلسفة، أو الأدب الذي كان في القرن الرابع الهجري يختزل النشاط المعرفي بكل أبعاده، كما لم نتوقف

كثيرا عند علماء المادة الذين كانوا يغردون خارج السرب، والسبب موضوعي، لأننا وجدنا أن العالم كتمثل وكمكانة ودور في ثقافتنا إنما كان ذلك العالم الذي حددناه، أما البقية فكانوا على الهامش، لا بسبب هامشية علومهم، بل لأن النظام المعرفي الذي حكم إسلام عصر الوسيط والذي لم يتغير بنيويا حتى الآن كان يحبذ نوعا من العلوم ونمطا معينا من الحقيقة. فلقد كان التساؤل دائما أين موقع الفلسفة كنظام معرفي برهاني وأين موقع العلم التجريبي في الثقافة العربية الإسلامية؟.

قلنا لتونا أن موقعهم كان في الهامش ، وحتى حضورهما الهامشي كان آلية سلطوية محضة، لماذا ؟ لقد كان الحادث الإسلامي وتجربته التاريخية منوطة بالنص كموضوع للمعرفة، طبيعته تختلف عن الطبيعة موضوع العلوم التجريبية وتختلف عن طبيعة المجتمع، موضوع علوم الإنسان والمجتمع، ولأنه مثل العلة الأنطلوجية إن صح التعبير التي انبثق عنها الوجود التاريخي لأمة برمتها فقد كان يحوي كنوزا أثمنها السلطة والشرعية، فالصراع المولد أو المثبط كان من أجل امتلاك السلطة والشرعية، السلطة السياسية والمعرفية ولم يكن الصراع في ثقافتنا صراعا على رؤية للكون أو للطبيعة أو للمجتمع بل صراعا سياسيا وإيديولوجيا على السيادة العليا والمشروعية وبالتالي على السلطة، لقد كان الطلب بالمعنى الاقتصادي للكلمة على السلطة وليس العلم بمعناه الأسمولوجي العام، وهذا كإنعكاس كذلك لبنية المجتمع الذي كان مجتمعا خراجيا، أي على غرار المجتمعات الريعية، مجتمع يطلب السلطة للإشراف على التوزيع لا على البحث عن آليات إنتاج الثروة كآلية العلم. وبعد !! نحن نواصل الآن بمنطق أبي نواس "داوني بالتي كانت هي الداء".

السلطة الداء والدواء، هل حان الوقت لقطع الطريق أمام السلطة والتماسها للشرعية خارج السيادة الشعبية؟ إلى أي مدى سيضطلع "المثقف" بدور تحرير الدين وقدسيته من الاستعمال السلطوي له. وصولا للحكم أم خروجا عليه؟ إلى أي مدى يمكن لمؤسساتنا الأكاديمية ولباحثينا في علوم الإنسان والمجتمع صياغة سياسية جديدة للحقيقة في مجتمعاتنا؟

المراجع

القرآن – برواية ورش عن نافع
البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تقديم أحمد محمد شاكر القاهرة، دار ابن حزم 2010،

المصادر والمراجع:

I. المصادر:

1–الغزالي ، أبو حامد، احياء علوم الدين ،تح سيد عمران ، القاهرة ،دار الحديث ، 2004
2–الغزالي ، أبو حامد، تهافت الفلاسفة ، تح أسعد جمعة ، تونس ،كيرانيس للطباعة و النشر و التوزيع ،2014
3–الغزالي ، أبو حامد،التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح أسعد جمعة ، تونس ،كيرانيس للطباعة و النشر والتوزيع ، 2014
4–الغزالي ، أبو حامد،المنقذ من الضلال ، ضمن رسائل الامام الغزالي،بيروت ، دار الفكر ،2010
5–الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة ، تح أسعد جمعة ، تونس ،كيرانيس ، للطباعة و النشر والتوزيع، 2014
6–الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تقديم وتعليق علي بوملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1993
7–الغزالي ، أبو حامد، فضائح الباطنية ،تح عبد الرحمان بدوي ، القاهرة ،الدار القومية للطباعة و النشر ، 1964
8–الغزالي ، أبو حامد، فصل التفرقة ، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي،بيروت ،دار الفكر ،2010
9–الغزالي ، أبو حامد، القسطاس المستقيم ، ضمن رسائل الامام الغزالي ،بيروت ،دار الفكر ، 2010

II. المراجع :

1 – باللغة العربية:

1–1 – الكتب:

10–ابن الحداد ،محمد بن منصور بن حبيش ،الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ، تح وضوان السيد ، بيروت ، دار الطليعة ،1983
11–ابن النديم ،محمدبن إسحاق ، الفهرست ، تح ناهدعباس عثمان ، [ب م] ،دار قطري بن الفجاءة ، 1995
12–ابن خلدون ،عبد الرحمان ، المقدمة ، تقديم خالد العطار، لبنان ،دار الفكر ، 1998
13–ابن كثير ، البداية و النهاية ،القاهرة ،دار الحديث ،2006
14–ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك ، سيرة النبي ، مراجعة و ظبط و تعليق محمد محي الدينعبد الحميد ،(ب م) دار الفكر ، (ب ت)
15–أبو العرب ، محمد بن أحمد تميم التميمي ، كتاب المحن ، تح يحي وهيب جبوري ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ،2006

16-.أركون، محمد، العلمنة والدين والإسلام، المسيحية، الغرب، ت هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط2 1996

17-أركون، محمد، الإسلام، الاخلاق والسياسة، بيروت، دار النهضة العربية \مركز الانماء القومي،2007

18-أركون ، محمد ،الفكر العربي ، ت عدل العوا ،بيروت ، دار المعرفة الجامعية ، ط2 ، 1982

19-أركون ، محمد ،تاريخية الفكر الإسلامي ، ت هاشم صالح ، بيروت \ الدار البيضاء ، المركز الانماء القومي \ المركز الثقافي العربي ، ط3 1998

20-أركون ، محمد، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ت هاشم صالح ، الدار البيضاء\ بيروت، المركز الثقافي العربي ،ط2 ،1996

21-أركون ، محمد،الفكر الإسلامي ، نقد و اجتهاد ، الجزائر، ت هاشم صالح ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1993

22-أركون ،محمد ، القرآن ، من التفسير الموروث الى التحليل الخطاب الديني ، ت هاشم صالح ، بيروت، دار الطليعة ،ط3 ،2012

23-أركون محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي، جيل ابن مسكويه والتوحيدي ، ت هاشم صالح ، بيروت، دار الساقي 1997

24-أمبن، احمد، ضحى الإسلام ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ط10 ، (ب ت)

25-أمين ،احمد ، ظهر الإسلام ، الجزائر ، دار الاصالة ، 2010

26-أمين ،احمد، فجر الإسلام، بيروت،دار الكتاب العربي،ط10،(ب ت)

26-أمين، أحمد، فجر الإسلام ، مصر / شركة الطباعة الفنية المتحدة ، ط11 ،1975

27-أنجرس ، موريس ،منهجية البحث في العلوم الإنسانية ، تر بوزيد صحراوي و آخرون ، الجزائر ،دار القصبة، 2004

28- أومليل ، علي ،السلطة الثقافية و السلطة السياسية ، بيروت ، م د و ع ،ط2 ،1998

29-بادي ،بنتراند و نبوم ،بيير ، سوسيو لوجيا الدولة ، ت بيروت ، مركز الانماء القومي العربي ،

30-بالقزيز، عبد الاله ، النبوة و السياسة ، بيروت ، م د و ع ،

31-بغورة ، زواوي ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، دار الطليعة ،2007

32-بلانديه ، جورج، الانتروبولوجيا السياسية ، ت علي المعري ،بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع ، ط2 ،2007

33-بوخاري ، حمانة ، التعلم عند الغزالي ،الجزائر ، المؤسسسة الوطنية للكتاب ،ط2 ، 1991

34-بورديو ، بيار ،أسئلة علم الاجتماع ،ت إبراهيم فتحي ، القاهرة ، دار العالم الثالث ،1995

35–بورديو ، بيار، الرمز و السلطة ، ت عبد السلام بن عبد العالي ،الدار البيضاء ، دار توبقال للنشر ,2007

36–بوعرفة ، عبد القادر ،مقدمات في السياسة المدنية ، الجزائر ، رياض العلوم للنشر و التوزيع ، 2005

37–تواتي ،مصطفى ، المثقفون و السلطة في الحضارة الإسلامية ، الجزائر \بيروت، أناب ودار الفارابي، 2004

38–التوحيدي ، أبو حيان ، الامتاع و المؤانسة ، تق مختار بو بوات ، الجزائر ، موفم للنشر ، ط2، 1989

39–الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ،بيروت ، م د و ع ، ط6 ، 2006

40–الجابري ، محمد عابد ،العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته ،بيروت ، م د و ع ،ط4 ، 2000

41–الجابري ، محمد عابد، مدخل الى القرآن ،الدار البيضاء دار النشر المغربية ،2006

42–الجابري ،محمد ،عابد،العصبية و الدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، بيروت ، م د و ع ، ط7 ، 2001

43–الجابري ،محمد عابد،المثقفون في الثقافة العربية الإسلامية، بيروت ، م د و ع ،1995

44–جدعان ، فهمي ، المحنة ، القاهرة ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر،ط3، 2014

45–جعيط ، هشام ، الفتنة ، ت خليل أحمد خليل ،بيروت ، دار الطليعة ،ط6 ،2008

46–حامد أبوزيد، نصر ،الخطاب و التأويل ، الدار البيضاء \بيروت ،المركز الثقافي العربي ،2002

47–حركات ، ابرهيم ،المجتمع العربي و السلطة في العصر الوسيط، بيروت ، افريقيا الشرق ،1998

48–الخضري ، محمد بك ،تاريخ التشريع الإسلامي ، الجزائر ، دار "أشريفة" [ب ت]

49–دلوز ، جيل،المعرفة السلطة ،مدخل لقراءة فوكو ،ت سالم يافوت ،الدار البيضاء \بيروت، مركز الثقافي العربي ،1987

50–دلوز، جيل وغتاري، فليكس، ماهي الفلسفة ؟ ت مطاع الصفدي ، بيروت، مركز الانماء القومي العربي، 1997

51–دنيا ، سليمان ، الحقيقة في نظر الغزالي ، مصر ، دار المعارف ،ط5 ، 1994

53–دوران ، جون بيار، وفايل،روبير ، علم الاجتماع

54–دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ت محمد عبد الهادي أبو ريدة، تونس \ الجزائر ،الدار التونسية للنشر \المؤسسة الوطنية للكتاب ،(ب ت)

55–ديورنت ، ول ، قصة الفلسفة ، ت فتح الله المشعشع ،بيروت ، مكتبة المعارف، ط5 ،1985

56–زايد ، أحمد ، مدخل الى البنائية ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الجنائية و الاجتماعية ،1995

57–الزمخشري،محمود بن عمر،الكشاف ،بيروت ، دار الكتاب العربي ،ط3 ،1987

58–زيناتي ،جورج ، رحلات داخل الفلسفة الغربية ، بيروت ، دار المنتخب العربي للدراسات، 1993

59–سارتر، جون بول ، دفاع عن المثقفين، ت جورج طرابيش، بيروت ،دار الآداب ،1973

60–سعيد، ادوارد، المثقف و السلطة، ت محمد عناني، القاهرة ، رؤية للنشر و التوزيع،2006

61–سورديل ، دومينيك ،الإسلام في القرون الوسطى ، ت علي المقلد ، بيروت ، دار التنوير ، 2007

62––السيد ، رضوان ، الجماعة و المجتمع و الولة ، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي ، بيروت دار الكتاب العربي ،1997

63–السيوطي ، جلال الدين ، الاتقان في علوم القرآن ، بيروت ، دار الفكر ، 2011

64–السيوطي ، جلال الدين ، تاريخ الخلفاء ، ظبط محمدخالد العطار ، بيروت ، بيروت ، دار الفكر للطباعة ، 2010

65–السيوطي ، جلال الدين و الحلي، جلال الدين بن أحمد ، تفسير الجلالين، تعليق محمد بن جميل زينو وآخرون ، القاهرة ،دار ابن الهيثم ،2011

65–السيوطي،جلال الدين، تاريخ الخلفاء،تح محمد أحمدعيسى،القاهرة،دار ألف الجديدة،2013

66–الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج الشيخ عبد الله الدراز، وآخرون، [ب،ت]

67–شرارة . وضاح ،حورات المستقبل العربي، الإسلام و الحداثة و الاجتماع السياسي ،بيروت ،م د و ع ، ط2 ، 2010

68–الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل ،تص و تع أحمد فهمي محمد ، بيروت، دار الكتب العلمية، (ب ت)

69–شوفالييه، جون جاك ،تاريخ الفكر السياسي ، ت محمد عرب صاصيلا ،بيروت ،المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ،1985

70–لصغير ، عبد المجيد ، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، القاهرة ، رؤية للنشر والتوزيع ،2010

88–الصلابي ، علي محمد، دولة السلاجقة ، القاهرة ،دار الجوزي ،2007

89–طقوس ، محمد سهيل ، تاريخ الدولة العباسية ، بيرت ، دار النفائس ، ط5 ،2005

90–عبد الرازق ، علي ، الإسلام و أصول الحكم ، الجزائر ، مزفم للنشر1998

91–عبد الرحمان ، طه، تجديد المنهج في التراث ، بيروت \ الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ،1994

92–العروي ، عبد الله،، ماهو العقل ، بيروت ، الدار البضاء ، المركز الثقافي العربي ،ط4 ،2004

93–العروي ،عبد الله ، ماهي الاديولوجيا ؟بيروت\ الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط4 2007

94–العروي، عبد الله،، العرب و الفكر التاريخي ،بيروت ، الدار البيضاء ،المركز الثقافي الغربي ،ط4 ،1998

95–علي ،جواد ،تاريخ العرب في الإسلام ،بيروت ، دار الحداثة ،1983

96–عمارة محمد،التراث في ضوء العقل ،بيروت ، دار الوحدة (ب ت)

97–العيادي ، عبد العزيز ، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،1994

98–غوشيه ، مارسيل و كلاستر ، بيار ، أصل العنف و الدولة، ت علي حرب، بيروت ، دار الحداثة، (ب ت)

99–فلوري ، لوري ، ماكس فيبر ، ت علي محمد مقلد ، بيروت ، دارالكتاب الجديدة المتحدة ، 2008

100–فوكو ، ميشال، نظام الخطاب ، ت محمد سبيلا بيرقت ، دار التنوير ،2007

101–فوكو، ميشال ، إرادة المعرفة ، ت جورج أبي صاح ، بيروت ، مركز الانماء القومي ،1996

102–فوكو،ميشال، جنيالوجيا الحقيقة، ت أمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر ،2008

103–فوكو،ميشال، هم الحقيقة ، تمصطفى المسنلوي و آخرون ، الجزائر ، منشورات الاختلاف ،2006

104–فيبر، ماكس ،مفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، ت هلال صالح، القاهرة ، المركز القومي للترجمة،2011

105–قباني، محمد، الولة العباسية من الميلاد الى السقوط، الجزائر، دار الاصالة،2009

106–الكردي، علي محمد، نظربة المعرفة و السلطة عند ميشال فوكو ، القاهرة ، دار المعرفة الجامعية ،1997

107–كلافال ، بول ،المكان و السلطة ،ت عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، بيروت ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع،1990

1كنيدي، هيو، الحياة الفكرية خلال القرون الأربعة الاولى للاسلام، في المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام ،تق فرهاد دفتري، بيروت و لندن ، دار الساقي و مركز الدراسات الإسماعيلية ،2004

108–كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ت نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت \باريس ،منشورات عويدات ، ط3 ،1983

109–كوليو، كاترين، ماكس قيبر والتاريخ .ت جورج كتورة بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994

110–لويس ، جون ،مدخل الى الفلسفة ،ت أنور عبد المالك، بيروت، دار الحقيقة للطباعة والنشر ،ط3 ،1978

111–الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد ،الاحكام السلطانية ،بيروت، دار الفكر ، 2002

112–مروة ، حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيرون ، دار الفارابي ، ج1 ، ط4 ،1982

113مفتاح ، محمد ، ما المفهوم ؟ الرباط ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس ،2000

114–قلد ،محمد علي ، المفكرون الاجتماعيون ،بيروت ، دار النهضة العربية ،1983

115–مكبافيلي،نيقولا، المطارحات، تخيري حماد،بيروت ،دار الآفاق الجديدة،ط3 ،1983

116–مكيافيلي ، نيقولا ، الأمير ، ت خيري حماد،بيروت،تونس ، دار الجيل و دار الآفاق الجديدة،ط24 ،2002

117–ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ت تونس\الجزائر ،الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ،1986

118–ميثا ، فاروق ، الغزالي و الاسماعيليون ، ت سيف الدين القصير ، بيروت ، دار الساقي ، 2005.

119–ميخائيل، حنا، السياسة و الوحي، الماوردي و ما بعده ، ت شكري رحيم ، بيروت ،دار الطليعة ،1995

120–النقاري، حمو، المنهجية الاصولية و المنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي و تقي الدين ابن تيمية ، الدار البيضاء ، الشركة المغربية للنشر ولادة ،1991

2–2. الدوريات:

1. بغورة الزواويب، ين اللغة والخطاب والمجتمع، مقاربة فلسفية اجتماعية،انسانيات، ع 18/17 ماي/ديسمبر 2002 ،وهران ،مركز البحوث الاجتماعية و الانتوبولوجية.
2. بن سعيد، سعيد، من قداسة السلطة الى تعاقد المواطنين الفكر العربي المعاصر ،ع 57/56، سبتمبر/أكتوبر 1998، بيروت ،المركز الانماء القومي.
3. حميش، سالم، الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الاقطاع،الفكر العربي المعاصر،ع 58/57 سبتمبر/أكتوبر 1988، بيروت، المركز الانماء القومي.
4. زايد ، أحمدميشال فوكو ، فلسفة القوة و القهر الاجتماعي،سلسلة كتب الطريق الى المعرفة ، الكتاب رقم46، مجاة العربي، الكويت
5. الزواوي رضا، ملاحظات حول نظرية المجتمع ضد الدولة، الفكر العربي المعاصر، ع57/65 سبتمبر/أكتوبر 1988، بيروت، مركز الانماء القومي.
6. سماحي،احمد بوحجرة،حضور المنطق اليوناني في العلم الإسلامي، السؤال التاريخي و السؤال الوظيفي، مقالات فلسفية، ع 4 ، جوان2014،جامعة مستغانم

3–1. المؤتمرات والندوات :

1. جوزيب بويج مونتادا، ابن سينا ومصادر تهافت الفلاسفة، ضمن أعمال ندوة" الغزالي اليوم،لماذا؟21/17 ماي 2011 , تونس ، المجمع التونسي للعلوم و الآداب والفنون .
2. 4–1.الرسائل الجامعية:
3. سماحي،احمدبوحجرة،(تاريخية المنطق العربي الإسلامي)، اشراف د بوخاري حمانة،99/03/09،قسم الفلسفة ، جامعة وهران،غير منشورة.

2 – باللغة الفرنسية:

1- Aristote .La politique t par J Tricot Paris 1970
2- Bouthoul Gaston Ibn khaldoun Sa philosophie sociale Paris Librairie Orientaliste Paul Guether 1930

3- Frédéric, Gros, Michel Foucault, Paris, P U F ,
4- Foucault. M, Archéologie du Savoir, paris Gallimard 1966.
5- Koyré, Alexandre, Etude d'histoire de la pensée scientifique, Paris P U F, 1982
6- Labicat, G Politique et Religion chez Ibn Khaldoun essai sur l'idéologie Musulmane Algérie,   S N E D 1966
7- Weber, Max le savant et le politique t par Raymond Aaron, Paris Union Générale D'édition 1963

3- المواقع الإلكترونية:

http://II.Librory.Islamweb.net/newlibrory/display-boo.

فهرس الموضوعات: